منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ

بَقَايَا اللوغُوْس

دراسات معاصرة في تفكك المركزية العقلية الغربية

Kawoosh
2002

مسائل فلسفية

بَقايا اللوغوس



د. علي عبّود المُحمّداوي

- الأمين العام للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة.
- تدريسي الفلسفة السياسية والمعاصرة في كلية الآداب، جامعة بغداد

لا يَخفى على أيّ مُطّلع، ولَوْ بيُسْر، على تاريخ الفِكْر الغَرْبيّ «الفَلْسفيّ» أنْ يَكْشفَ بسهُولَة عظمَ التَّحوُّل الحَاصل فيْه، لكنَّنا قدْ نقفُ أمامَ أسْبابه ومَعْرفَة أدواته. هَذا الكِتَابُ سَيَنْبُشُ أرْشيفَات التّحوُّل عبْرَ دراسَة نَماذجَ أسْهمَتْ فيْه، وَسُجلَتْ بوَصْفها أداةً لمُنْعطفات كُبْرى في تاريْخه.

ولَعلَّ أمْرَ النَّقْد للذّات الَّذي مَارسَتْهُ الثَّقافَةُ الغَرْبيَّةُ، عمُوماً، لَمْ يَكُنْ إلّا اسْتجابَةً لتَحدّي الضَّيَاع الّذي تَمرُّ فيْه في لَحْظة تاريْخيَّة منْ سجلها، ذلكَ الضَّيَاعُ الّذي يَخلُقُ مَنْفَذاً للْخُرُوْج منَ الدَّائرة.

وَقدْ تَشكَّلَ التَّمرْكزُ حَولَ امْكَانَات العَقْل الغَرْبيّ منْ تُراث تَراكُميّ كَبيْر، بَدأَ مُنْذُ أوَّل إقالَة للثَّقَافَات الأُخْرى وَبدْء وَصفها بالهَامشيّة والبربريّة. ولَعَلَّهَا مُنْذُ بدَايَات التَّمْييز الحُقُوْقيّ لمُواطني أثيْنا وإلَى اليَوم، لَكنَّهُ ثَارَ وَتَضخَّمَ بشَكْلٍ أكْبَرَ في حقْبَة العَصْر الحَديْث، وَالتَّقدُّم الّذي رَافقَ الصِّناعَة، وَسيْطرَة النّزْعَة العلْمويَّة؛ ليَجدَ العَقْلُ الغَرْبيُّ نَفْسَهُ مُتسيّداً، وليَنْجز مَشاريعَ إقَالَة أُخْرى تَمثَّلَتْ في اسْتعْمَارات وَاحْتلالات تَكلَّلَتْ بانْتصارات عَسْكريّة، وَحركَات تَبْشيْر دينيّ، وانْتعَاش اقْتصَاديّ، وَهَيْمنَة ثقَافيّة، وَفرْض سَيْطرَة سيَاسيّة، كُلُّ ذلكَ كانَ مَصْنَعاً لِهَذه الذّات النَّرْجسيَّة: الغَرْب.

لكنَّ ذلكَ لايَعْني أنَّه كَانَ بهَذه الصَّلادَة التي قَدْ تُوحي صُورَتُه بهَا، أوْ يَنْعكس شَكْلُها عَنْهُ، بَل اسْتطَاعَ الكَثيْرُ منَ الفَلاسفَة أنْ يَخْترقُوا حُجبَهُ الإقْصائيَّة، للْمُخْتَلف، بنَقدهم وَتَشخيْصهم لدائه، وَالشُّرُوْع بمُرَاجعَة انْجَازه، وَمَا أَصْبحَ عَليْه، وَمَايُمكنُ أَنْ يَكُوْنَ فِي حَالَيّ البَقَاء أَوْ التَّغْيير.

لوحة الغلاف للفنان العراقي ستار كاووش..

ISBN: 978-614-02-1203-9



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



دار الأمان
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

بَقَايَا اللوغُوس

دِراسَاتٌ مُعَاصِرَةٌ فِي تَفَكُّكِ المَرْكَزِيَّةِ العَقْلِيَّةِ الغَرْبِيَّةِ



طبع في لبنان

بَقَايَا اللوغُوس

دِراسَاتٌ مُعَاصِرَةٌ فِي تَفَكُّكِ المَرْكَزِيَّةِ العَقْلِيَّةِ الغَرْبِيَّةِ

د. عَلي عَبّود المُحَمَداويّ







الطبعة الأولى

1436 هـ - 2015 م

ردمك 978-614-02-1203-9



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

الإهداءُ...

إِلَى عَلي الرِضا... وَلَدي.

شكر وتقدير...

إلى

الدكتور محمد عبد مشكور

لمراجعته وتقويمه وملاحظاته...

وإلى

الفنان ستار كاووش

امتناناً ومحبةً....

المحتويات

المقدمة

حَاوَلْتُ وَلاَزِلْتُ أُحَاوِلُ فَحْصَ كَيْفِيَّةِ اخْتِرَاقِ نَسَقِ صُلْبٍ وَصَلْدٍ، كَمَا كَانَ يَبْدُو، يَوْماً مَا، وَمَا الَّذِي جَعَلَهُ يُمَزِّقُ عَنْ نَفْسِهِ كُلَّ حُجُبِ الغُرُورِ؛ بَعْدَ أَنْ شَعَرَ بِأَزْمَتِهِ، أَوْ عَجْزِهِ أَمَامَ صُعُودِ كُلِّ مَاحَاوَلَ قَمْعَهُ وَإِقَالَتَهُ؟!

إِنَّهَا مُحَاوَلَةُ تَمْحِيصٍ وكَشْفٍ لِتَحَوُّلاَتِ العَقْلِ الغَرْبِيِّ، الَّذِي انْبَجَسَ مِنْ دَاخِلِهِ، وَبَعْدَ كُلِّ امْتِيَازَاتِهِ الَّتِي أَحَاطَ بِهَا نَفْسَهُ، مُقِيْلاً بِذَلِكَ كُلَّ مَا لاَيَرْتَقِي لِصَرَامَةِ الوَعْيِ الَّذِي يَمْتَلِكُهُ، والعِلمِيَّةِ الَّتِي يَتَبَجَّحُ بِهَا.

هَذِهِ المحَاوَلَةُ هِي جُزْءٌ مِنْ سِلْسلَةِ دراساتٍ أَسْعَى لإنْجَازِهَا فِي خِضَمِّ مَشْرُوعِ نَقْدِ المَنْظُومَتَيْنِ: الغَرْبِيَّةِ وَالشَّرْقِيَّةِ- العَرَبِيَّةِ. وَالمحَاوَلَةُ الأُوْلَى، هُنَا، جَاءَتْ مُلِمَّةً لِمَجْمُوْعَةِ دِرَاسَاتٍ فِي الْفَلْسَفَةِ الغَرْبِيَّةِ المعَاصِرةِ وَتَحْتَ عُنْوَانِ: "بَقَايَا اللوْغُوسِ"، وَالثَّانِيَةُ، الَّتِي آمُلُ لَهَا أَنْ تُنْجزَ قَرِيْباً، فِي نَقْدِ الذَّاتِ العَرَبِيَّةِ وَمَا حَاوَلَتْ صُنعَهُ مِنْ عَقْلٍ.

وَ لاَ يَخْفَى عَلَى أَيِّ مُطَّلِعٍ، وَلَوْ بِيُسْرٍ، عَلَى تَارِيْخِ الْفِكْرِ الغَرْبِيِّ "الْفَلْسَفِيِّ" أَنْ يَكْشِفَ بِسُهُوْلَةٍ عِظَمَ التَّحَوُّلِ الْحَاصِلِ فِيْهِ، لَكِنَّنَا قَدْ نَقِفُ أَمَامَ أَسْبَابِهِ وَمَعْرِفَةِ أَدَوَاتِهِ. هَذَا الْكِتَابُ سَيَنْبُشُ أَرْشِيْفَاتِ التَّحَوُّلِ عِبْرَ دِرَاسَةِ نَمَاذِجَ أَسْهَمَتْ فِيْهِ، وَسُجِّلَتْ بِوَصْفِهَا أَدَاةً لِمُنْعَطَفَاتٍ كُبْرَى فِي تَارِيْخِهِ.

وَلَعَلَّ أَمْرَ النَّقْدِ لِلذَّاتِ الَّذِي مَارَسَتْهُ الثَّقَافَةُ الْغَرْبِيَّةُ، عُمُوْماً، لَمْ يَكُنْ إلاَّ اسْتِجَابَةً لِتَحَدِّي الضَّيَاعِ الَّذِي تَمُرُّ فِيْهِ فِي لَحْظَةٍ تَارِيْخِيَّةٍ مِنْ سجلها، ذَلِكَ الضَّيَاعُ الَّذِي يَخْلُقُ مَنْفَذاً لِلْخُرُوْجِ مِنْ الدَّائِرةِ.

وَمَرَاحِلُ التَّارِيْخِ، حَسْبَ تَصَوُّرِنَا،: مَا هِيَ إلاَّ فُقَاعَاتٌ مُغْلَقَةٌ تَنْفَجِرُ وَقْتَ

الأَزَمَةِ؛ لِتشَكّلَ فُقَاعَةً أُخرَى مَلِيْئَةً بِمُكْتَسَبَاتٍ جَدِيْدَةٍ، وَمُلَمْلِمَةً ما تَبَقّى مِنْ شَظَايَا مَاسَبَقَهَا، عِبْرَ المَقْبُوْلِيَّةِ الْجَدِيْدَةِ؛ لِذَلِكَ نَجدُ أَنَّ مُحَاوَلاَتِ التَّحَرُّرِ لاَزَالَتْ قَائِمَةً.

وَقَدْ تَشَكَّلَ التَّمَرْكزُ حَوْلَ امْكَانَاتِ العَقْلِ الغَرْبِيِّ مِنْ تُرَاثٍ تَرَاكُمِيٍّ كَبِيْـــر، بَدَأَ مُنْذُ أَوَّلِ إِقَالَةٍ لِلثَّقَافَاتِ الأُخْرَى وَبَدْءِ وَصفِها بالهامشيّةِ والبربريّةِ. ولَعَلَّهَا مُنْـــذُ بِدَايَاتِ التَّمْيِيزِ الحُقُوْقِيِّ لِمُوَاطِنِي أَثِيْنَا وإِلَى اليَوْمِ، لَكِنَّهُ ثَارَ وَتَضَخَّمَ بِشَكْلٍ أَكْبَـــرَ فِي حِقْبَةِ العَصْرِ الحَدِيْثِ، وَالتَّقَدُّمِ الّذي رَافَقَ الصِّنَاعَةَ، وَسَيْطَرَةَ النَّزْعَةِ العِلْمَوِيَّـــةِ؛ لِيَجدَ العَقْلُ الغَرْبِيُّ نَفْسَهُ مُتسيّداً، وَلِيَنْجزَ مَشَارِيعَ إِقَالَـــةٍ أُخْـــرَى تَمَثَّلَـــتْ فِـــي اسْتِعْمَارَاتٍ وَاحْتِلاَلاَتٍ تَكَلَّلَتْ بِانْتِصَاراتٍ عَسْكَرِيَّةٍ، وَحَرَكَاتِ تَبْشِـــيْرٍ دِينِـــيٍّ، وانْتِعَاشٍ اقْتصَادِيٍّ، وَهَيْمَنَةٍ ثَقَافِيَّةٍ، وَفَرْضِ سَيْطَرَةٍ سِيَاسِيَّةٍ، كُلُّ ذَلِكَ كَانَ مَصْنَعاً لِهَذِهِ الذَّاتِ النَّرْجسيَّةِ: الغَرْب.

لَكِنَّ ذَلِكَ لاَيَعْنِي أنّه كَانَ بِهَذِهِ الصَّلاَدَةِ التِي قَدْ تُوْحِي صُـــوْرَتُهُ بِهَـــا، أَوْ يَنْعَكِسَ شَكْلُهَا عَنْهُ، بَل اسْتَطَاعَ الكَثِيْرُ مِنَ الفَلاسِفَةِ أَنْ يَخْتَرِقُوا حُجُبَهُ الإِقْصَائِيَّةِ، لِلْمُخْتَلفِ، بِنقْدِهم وَتَشْخِيْصِهِم لِدَائِه، وَالشُّرُوْعِ بِمُرَاجَعَةِ انْجَازِهِ، وَمَـــا أَصْـــبَحَ عَلَيْهِ، وَمَايُمْكِنُ أَنْ يَكُوْنَ فِي حَالَيّ البَقَاءِ أَوْ التَّغْيِيرِ. وَيُمْكِنُنَا أَنْ نَقِفَ عِنْدَ أَقْـــوَى مَطَارِقِ النَّقْدِ، هَذِه، المُتَمَثِّلَةُ بِـــ (نيتشه)، وَمَا قَدَّمَهُ مِنْ نَقْدٍ لاَذِعٍ لِكُلِّ مَا تَفَـــاخرَ بِهِ اللوغوسُ مِنْ سُلْطَةٍ وَقَسْرٍ عَلى مَوْضُوْعَاتِهِ (الإِنْسَانِ والطَّبِيْعَةِ). وَذَلِكَ مَاعَرَّجْتُ عَلَيْهِ فِي كِتَابِي، هَذَا، لِتِبْيَانِ بِدَايَاتِ اهْتِزَازِ الثِّقَةِ مِنْ الدَّاخِلِ فِي العَقْلِ الغَرْبِيِّ، بِمَا قَدَّمَهُ نيتشه مِنْ خِطَابٍ شَذَرَاتِيٍّ تَحْطِيْمِيٍّ عَالَجَ قَضَايَا الذَّاتِ وَمَرْكَزِيَّتِهَا وَالآخَـــرَ وَتَفَوُّقَهُ، وَمَا لَحْظَةُ نيتشه هَذِهِ إلاّ مُنْعَطَفٌ كَبِيْرٌ وَتَأسِيسِيٌّ، بِطَرِيْقَةٍ غَيْرِ مُبَاشِـــرَةٍ، لِخِطَابٍ غَيْرِتَأسِيْسِيٍّ (وَأَقْصِدُ أَنَّ مَاقَدَمَهُ نيتشه عُدَّ لَحْظَةَ الفَصْلِ مَعَ الحَدَاثَةِ، وَمَا أَنْجَزَتْهُ) إذْ فَتَحَ البَابَ عَلَى مَشْرُوْعٍ جَدِيْدٍ هُو الخِطَابُ مَابَعْدَ الحَدَاثِيِّ. وَمِنْ هُنَـــا، كَانَ لاَبُدَّ أَنْ نَقِفَ عِنْدَ دِلاَلاَتِ المَشْرُوعَيْنِ وَمقَوْلاَتِهِمَا، ثُمَّ فَحْصِ أَبْرَزِ النَّتَاجَاتِ المُتَمِمَةِ لِهَذا النَّقْدِ مَعَ مَدْرَسَةِ (فرانكفورت) وَتَشْخِيْصِهَا لِدَاءِ العَقْلِ الأَدَاتِيِّ، الذِي حَوَّلَ كُلَّ شَيءٍ حَوْلَهُ إِلَى مَوْضُوْعٍ حِسَابِيٍّ لاَيَحْمِلُ أَيَّةَ دِلاَلَـــةٍ خَـــارِجَ مَكْنَنَتِـــهِ وَرَقْمِيَتِهِ، وَمَعَ هَذِهِ المَدْرَسَةِ الأَلمانيَّةِ يُمْكِنُنَا أَنْ نَلْمَسَ مَشْـــرُوْعَاتٍ ضِـــمْنِيَّةٍ فِـــي المَشْرُوعِ النَّقْدِيِّ الأَكْبَرِ وَهِيَ فِي الفِعْلِ التَّوَاصُلِيِّ وَفِي إِعَادَةِ الاعْتِبَارِ لِلْمُنْجَزِ الفَنِّيِّ

وَالخِطَاب الرُّوْمَانْسيّ أَوْ الإنْسَانيّ عُمُوْمَاً، ثُمَّ تَنَاوَلْتُ فِي هَذَا الكِتَاب مَوْضُوْع فَحْص التُّرَاثِ وَالتَّقْلِيْدِ الَّذِي شَكَّلَ مَعَانِيَ الحَقِيْقَةِ لَدَيْنَا عِبْرَ مَشْرُوْعَيّ(هابرماس وغادامير)، وكَيْفَ تَعَامَلاَ مَعَ التَّقْلِيْدِ بوَصْفِهِ إطَاراً لازماً لِلْفَهْمِ أَوْ بِوَصْفِهِ حِجَاباً مَانعاً لَهُ، فِيمَا قَدَمَاهُ مِنْ دَوْرٍ (للهرمينوطيقا) فِي ذَلِكَ.

وَتَنَاوَلْتُ أَيْضاً، فِي هَذَا الكِتَاب، المَوْقِفَ مِن التَّقْلِيدِ الحَدَاثِيّ مِنْ وُجْهَةِ نَظَر (حنّه آرنت)، فِي فَحْصِهَا للتَّقْلِيْدِ السِّيَاسِيّ وَمَا أَفْرَزَهُ مِنْ وَيْلاتٍ فِي صِنَاعَةِ (التوتاليتاريّة) وخِطَابِهَا الاقْصَائيّ وَالعُنْفِيّ، وَكَيْفَ للسُّلْطَةِ أَنْ تَسْتَعِيْدَ هَيْبَتَهَا فِي مَعْنَى تَقْلِيدٍ أَسْبَقَ لِتَرَاكُمِ هَذِهِ التَّقْلِيْدَاتِ مَعَ اليونان، وَمَنْ ثَمَّ المَوْقِفُ مِن الثَّوْرَاتِ الَّتِي تُمَثِّلُ صُلْبَ إعَادَةِ الفَحْصِ وَالنَّقْدِ بشَكْلِهِ الأَكْثَر (راديكاليّة).

وكَانَ يَلْزَمُ مَنْهَجِيّاً المرُورُ عَلَى مُنْجَزِ مَابَعْدَ الحَدَاثِيّ؛ لأنَّهُ التَّتْوِيْجُ الأَبْرَزُ لِنَخرِ المَرْكَزِيَّةِ الغَرْبِيَّةِ، والسَّبَبُ الأَسَاسُ لانْبِجَاسِهَا، فَخُضْتُ مَعَ (بودريار) بَحْثاً عَنْ تَصَوّرَاتِهِ فِي الفَائِضِ الصُّوريّ الذِي جَعَلَ مَاحَوْلَنَا مَصْطَنَعاً عَلَى المصْطَنَعِ أَوْ صُورَةً للصُّورَةِ، لِيَصْبَحَ كُلُّ مَاحَوْلَنَا فَاقِداً للمَرْجعِيَّةِ الوَاقِعِيَّةِ، فِيْمَا اسْمَاهُ بمَشْرُوعِ مَافَوْقَ الوَاقِعِ، أو الوَاقِعِيَّةِ المفْرطَةِ، وانْحِيَازاً لِفَهْمِ هَذَا التِّيْهِ فِي مِعْيَارِيَّةِ الحَقِيْقَةِ، وَبَعْدَ لمسنَا لِغِيَابِ مَسْطَرَةِ التَّمَثُّلِ الَّتِي كَانَتْ أُسّاً لِتَبَاهِي العَقْلِ وَسُلْطَتِهِ، نَجدُ (رورتي) فِي المشْرُوعِ اللامَرَآويّ أو اللاتمثليّ واللاتَأْسِيْسِيّ، تَتِمَّةً لِسِيَاقِ إشْكَالِيَّةِ الكِتَابِ الرَّئِيْسَةِ، لِنَقْلِبَ مَعَهُ صَفْحَةَ الكِتَابِ المقَدَّسِ لِلْغَرْب، بكِتَابٍ بَشَرِيّ هُوَ النِّسْبِيّ والتَّأوِيْلِيّ والتَّارِيْخِيّ، فَنَفْهَمُ كَيْفَ أَنَّ سَيْرُوْرَةَ العَقْلِ الغَرْبِيّ كَانَتْ لاَزِمَةً لَهُ إلَى يوَمِنَا هَذَا، وَأَنَّه لاَيَرْكِنُ إلَى الجمُوْدِ؛ وَلَعَلَّ ذَلِكَ إيْجَابَاً لَهُ، عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ كُلّ مَا اسْتَشْهَدْنَا بِهِ هُوَ مُحَاوَلاَتٌ قَضَائِيَّةٌ لَهُ، وَاتِهَامِيَّةٌ لما قَدَّمَهُ وَمَا أَسَّسَ لَهُ. وَعَلَى ذَلِكَ، فَهَذَا الكِتَابُ هُوَ كَلامٌ فِي بَقَايَا اللوغوس "العَقْل الكُليّ" أو المَنْطِقُ المطْلَقُ، وَالكَلِمَةُ النَّاظِمَةُ لِكُلِّ مَا لَدَيْنَا وَمَعَنَا وَفِيْنَا وَمَاحَوْلَنَا البَقَايَا مِنْ كُلِّ ذَلِكَ فَقَطْ.

د. عليّ عبُّود المحمداويّ

بغداد – العراق 6-10-2014

الفصل الأول

بِدَايَةُ الطَّرْقِ مِن الدَّاخِلِ لِلْعَقْلِ الغَرْبِيِّ.
نيتشه: شَهَادَةٌ عَلَى عُقْمٍ

"نَحْنُ فَقَطْ، نَحْنُ، العُقُولُ المُتحَرِّرَةُ، نَمْلُكُ الشَّرْطَ الّذِي يُخَوِّلُنَا مِنْ فَهْمِ مَا أَسَاءَتْ فَهْمَهُ تِسْعَةَ عَشَرَ قَرْناً مِن الزَّمَنِ"

نيتشه

يمثلُ نيتشه مرحلةً مهمةً من تاريخ الفلسفة، فهو من جانب أوَّلَ يُعدُّ نِهَايــةً لنسقٍ فلسفيٍّ كبيرٍ دام قروناً عدَّةً من تاريخ الفكر الغربيِّ المتمركــز والمتموضــع حولَ العديد من القضايا الميتافيزيقيّة والعقليّة الكبرى، ومن جانب آخر فهو لحظة قطيعة وبداية جديدة لتاريخ الفكر الغربيِّ نفسه، وما نقده للراســخ والمتصــلب الفكريّ السابق عليه إلاّ دليلٌ على أنّه كان رفيقاً ومؤسساً لتيارٍ فكريٍّ جديدٍ امتازَ بشغبِهِ، وتقعيدِهِ لعقلٍ نقديٍّ مارسَ النَّقْدَ على العقلِ والنقد كِلاهُمَا! هكذا كــان نيتشه، وهكذا تكلَّمَ وسيتكلَّمُ بعقُولِ وألسنَةِ غيرِهِ. إنَّه القَطيعةُ النقديَّةُ وهُو المِطْرَقَةُ عَيْنُهَا.

بالضِدِّ مِن الأَنْسَاقِ الفَلْسَفِيَّةِ. قَلْبُ القِيَمِ:

يَصِفُ نيتشه كِتَابَهُ (أُفول الأوثان- الأصْنَام) بأَنَّهُ تناولَ للفلسفة بالمطرقــة، فهو يطرق مسلماتِ العقلِ الفلسفيِّ الغربيِّ بالتَّحْطِيمِ، والتَّشْتِيْتِ، وَفَكِّ الرُّمُــوْزِ الميتافِيزيقيَّةِ التي اعترتْهُ.

بذلك حاول نيتشه الهروبَ من عقلِ الحداثةِ المطلقِ نحوَ نوعٍ من التَّحرُّرِ الَّذِي يُمَزِقُ مَركزيَّةَ العَقْلِ وفرادةَ الإنسانِ وذاتيّته، وهُو بذلك يخلق نوعاً من العقل الضديِّ والمعارض[1]، ومنطلقاً من عمليّة التفتيتِ هذه فقد حوّل طريقتَه في الكتابةِ إِلَى نوعٍ من الشذراتِ، وكان يحلُّها ويفضلُها على الأنساق الفلسفيّة المهيكلة: «أي تأسيس الأنظمة والأنساق،.. ووفقاً لرؤيته التفكيكيّة يتخير نيتشه مشروع القلبِ والنقْضِ، أي: مشروع التفكيك على مشروع تأليف كتاب يمكن أن يتحول بدوره إِلَى تأسيس - إِلَى نظام»[2].

يقول نيتشه:

«أُنظروا النسرَ! من شدة الاشتهاءِ تصّلبَ
يثبتُ النَّظرَ في الهُوَّةِ،
هُوَّته الَّتِي، حِيْنَها، تَتَجَوَّفُ
في دوائرَ تَزْدَادُ عُمْقاً بإطرادٍ!
فجْأةٍ طَيَرَانُه يَتَجَمَدُ،
فِي خَطٍّ مُسْتَقِيْم،
[و]عَلَى فَرِيْسَتِهِ يَنْصَبُّ.
أَتعْتَقِدُونَ حَقّاً بَأَنَّ الجُوْعَ هُوَ السَّبَبُ؟
وأنّهَا كَآبَةُ الأَمْعَاء؟
وَأَنَّ الحُبَّ لَيْسَ [هُو] السَّبَبَ؟
مَا الخَرُوْفُ بالنِّسْبَةِ إِلَى النَّسْرِ؟!
إِنَّهُ يَكْرَهُ الخِرْفَانَ.
أَنَا أَنْصَبُّ أيضاً، هُنَا في الأَسْفَلِ،
مُمْتَلِئاً بِالاشْتِهَاءِ،

---

(1) ينظر: يورغن هابرماس: القول الفلسفيّ للحداثة، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1995، ص 155.

(2) من مقدمة كتاب نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة وتقديم: علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، 2011، ص 9.

عَلَى هَذِهِ القُطْعَانِ مِن الخِرْفان،
أُمَزِقُهَا، أُسِيْلُ دِمَاءَهَا،
احْتَقِرُ هَذِهِ الكَائِنَات الوَدِيْعَةَ
اغْتَاظُ مِنْ هَذِهِ الغَبَاوَةِ لِلْخِرْفَانِ»[1].

ونص نيتشه، هذا، إنّما هو نتيجةُ إيمانِهِ بضرورةِ قلبِ القيمِ. والآن فإنَّ الميالَ نيتشه على تمزيقِ القيمِ الباليةِ المقترنةِ بالضعفِ، الذي يمثلُهُ بالخرافِ والذي هو ما أنتج الانحطاطَ التاريخيَّ للأخلاقيّة، هو المهمة الرئيسةُ له.

لم يكن لتوجه نيتشه، الآنف الذكر، أنْ يتحقق لولا همُّهُ الحَقِيقيُّ بِمَا أَنْتَجَتْهُ الثقافةُ الحديثةُ والعقلُ الحديثُ عموماً؛ لأنَّ الثقافةَ والمنظومةَ المعرفيَّةَ، عموماً، تعتَمدُ الاعتقادَ أو الإيمانَ بقيمٍ من نوعٍ ما، والعقلُ الغربيُّ معَ نِهَايَةِ القَرْنِ التَّاسِع عشر اسْتطاعَ اسْتِخْلاصَ مجْمُوعَةٍ من القيمِ منها: المسيحيّة والتشاؤم والعلم والعقلانيّة والواجب والديمقراطيّة، وإذا أرادَ الإنسانُ - نيتشه- الخلاصَ من هذا الانحطاطِ والتقهقرِ فعليه أنْ يقلبَ هذه القيمَ رأساً على عقبٍ؛ لأنَّ هذه القيمَ تنفي الحياةَ ونحنُ نريدُ الحياةَ، فلا مناصَّ إلاّ بقَلْبِهَا.[2]

الانحطاطُ هو العدميَّةُ الّتِي نَقَدَهَا نيتشه، فالعدميَّةُ لَدَى نيتشه هي تاريخٌ من الانحطاطِ ونسيانِ الجانب الإنسانيِّ المريدِ للحياة بما تُمْلِيهِ فلسفاتُ القَمْعِ والتَّدهورِ الّتِي لها تراثٌ كبيرٌ يَمتدُّ إِلَى سقراط، وبذلك فالعدميَّةُ "ليستْ إلاّ المنطِق الداخليّ للانحطاطِ الّذي ينبغي لنـزعةٍ راديكاليّة متماسكةٍ وجريئةٍ، أنْ تبدأ باستخراج نتائجه الأخيرة"[3]، وهذه الراديكاليّة هي منهجيّة نيتشه العادمة للعدميّة، فمفهوم العدميّة «مفهومٌ جوهريٌّ في كتاباتِ نيتشه، استعملَهُ لِيدُلَّ على الأزمة الّتي احتازها العالمُ الحديثُ حينما أخذ يفقد قيمه الراسخةَ ومُثُلَهُ العُلْيَا السَّامِيَةَ، ولقد

---

(1) نيتشه: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2005، ص 95-96.

(2) ينظر: بيير دوكاسيه، الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط3، 1983، ص 173.

(3) جان ادوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إِلَى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1968، ص 196.

تولد عن فقدانِ العالمِ لمعناه، بفقد هذه القيم لمدلولاتِهَا، وإعدام هذه المثل لمفهومها، إحساس الناس بالعبث الذي بدت معه الحياة لامعقولة والوجود غير ذي معنى»[1]. ويمكِنُ تصنيف العدميّة التي أشّرها نيتشه بحق العقل الحديث بأنّها تقع في ثلاث مراحل هي[2]:

1- مرحلة العدميّة الناقصة.
2- مرحلة العدميّة الخنوعة.
3- مرحلة العدميّة النشيطة الفعّالة.

وترتبط المرحلة الأولى بالنزعة التشاؤميّة لشوبنهاور، والمعتمدة على فكرة الألم التي تقود إِلَى أفضليّة العدم على الوجود، وهي العدميّة التي تنشد الزهد والتنسك بديلاً عن الانهيار والانحطاط الذي أصاب القيم. أما العدميّة في المرحلة الثانية (الخنوعة) فهي الفقدان التام لمعنى القيم ومدلولاتها والتي تجعل، بذلك، كُلّ شيءٍ آيلاً إِلَى الأُفُول والسُّقوطِ وهي لاتفعل، مقابل ذلك الشعور، شيئاً؛ إلاّ القبولَ والعجزَ وبالتالي موت الإرادة. ومع مرحلة العدميّة الفعالة نجد نيتشه يحضر بقوة لجعلها رحلة الإنسان الأعلى والنموذج الإنسانيّ الأسمى الذي ينشده في زرادشته، والموقف هنا هو الشعور مبدئياً بتهافت القيم، ومن ثَمَّ الأخذ بالشروع في تأسيس قيم جديدة تلاءم عكسية القيم البالية، وتتجلى في إرادة القوة كإرادة للحياة، وبذلك فهي عدميّة نشيطة تبشر بالإنسان الأعلى الجديد.

تتمثل فلسفة نيتشه دامجةً للانطولوجيا بالاكسيولجيا، ولاسيّما الأخلاق، فنجد الوجود يبحث عن مهام أخلاقيّة جديدة، تتشكل صورها بإرادة القوة، «إنَّ إرادة القوة ليستْ غير قناع الوجود، لكن هل يمكن التأكيد إن فلسفة مأساويّة - إِلَى هذا الحد- تفضي إِلَى كرنفال ماورائيّ؟ وكما أنَّ القناع الذي يخفي التجاعيد لا يجب أنْ يخلع، إلاّ في الليل، ألا تكون إرادة القوة بحاجة إِلَى العدم أو إِلَى اللاشيء؟ لتجرؤ على نزع قناع الوجود، ألا يكمن جهدها في كل لحظة في

(1) محمد الشيخ وياسر الطائي، ضميمة لكتاب: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 181.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 182.

تدمير تصور الوجود منحطاً في كل لحظة في كل ما يحيا؟»[1]، أقــول؛ نعــم. إنّ إرادة القوة تقتضي العدم، عدم عدميّة الانحطاط. وذلك لن يكون إلاّ بالتخلص من سطوة القيم البالية التي هيمنت على العقل البشري. وما الاحتفــال- الكرنفــال الماورائيّ اللهجة إلا تجسدٌ لروحية ديونيزيوس -التي سنناقشها تبعاً- والتي تلتصقُ بمدى فهمنا لروحيّة العذاب المفرح للتخلص من الضعفِ والانحطاطِ.

ويورد جيل دولوز معالم خمسة تشكل ماهية العدميّة عند نيتشه هي:[2]

1- **الاضطغان**: والذي يتضمن اتهام وتجريم يسقطهما الفرد علــى الفعــل الإنسانيّ الخاص والاجتماعيّ.
2- **الإحساس بالخطأ**: وهو تأنيب الذات وتضمنها لتهمة (هذه غلطتي).
3- **المثال الزهدي**: وهي مرحلة انتصار القيم البالية والارتكاسيّة على إرادة الحياة، وهذه المرحلة تتمثل بفاعلية التنسك والزهد، والمراحل الســابقة بما فيها هذه الأخيرة، تتمثل لدى نيتشه في كونها ممثلة للدين اليهــوديّ والمسيحيّ، لكنها لاتقف عندها فهي لاتزال تواصل طريقهــا لتصــنع تاريخنا.
4- **موت الله**: وهي لحظة الاســترجاع للقــدرة الإنســانيّة واســتقلالها وتمركزها، لكنها لاتعطينا معنى دقيق هل أنّ الأب هو الذي مــات أم الابن الذي استقل مؤخراً بفكرة الموت، لأنّها تستبدل الدين بالأخلاق العبوديّة، وأفكار التقدم والمنفعة محل القيم الإلهيّة.
5- **الإنسان الأخير والإنسان الذي يريد الهلاك**: مرحلة ارتكاسيّة عدميّة أخرى، تتمثل في الجدل بين الثابت والمــتغير، بــين اســتمرار القــيم الانحطاطيّة نفسها مع إنسان الهلاك، وبين الإنسان الأخير الذي يقول: إنّ كل شيء باطل، ويرى أنّ عدم الإرادة أفضل من إرادة العدم.

---

(1) بيير بودو، نيتشه مفتتاً، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراســات والنشــر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996، ص 156.

(2) ينظر: جيل دولوز، نيتشه، تعريب اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشــر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 31-35.

هكذا يتَصَوَّرُ بدايةُ مشروعِ قلبِ القِيَمِ لَدى نيتشه، إلاّ أنَّه، زمنياً، قد كان مشروع إرادة القوة هو مايمثلُ فكرَ نيتشه، وهو ما تراجعَ، فيما بعد، عنه، من أجل مشروع قلب القيم.[1] إلاّ أنّنا نرى أنَّ نيتشه لم يكن لينقلب على نفسه بمشروعه في إرادة القوة، كمشروع ضد التهديم الذي يهدف إليه المشروع الآخر وهو قلب القيم.

فمن الممكن فهمُ إرادةِ القوَّةِ بوصْفِها مشروعاً لقلب القيم، ولاسيّما حينما نفهم أنَّ القيم التي أراد لها أنْ تُعكس وتُقلب هي ما ينتجه، أخلاقيّاً، الضعفاءُ والمنحطونَ، على خلاف ما يراد مع القوَّة وإرادتها في قلب القيمة السابقة. لكن ما يمكن التراجع عنه وقد تراجع فعلاً عنه فهو مشروعُ إرادةِ القُوَّةِ لأنَّهُ مشروعٌ نَسَقِيٌّ آخَرَ، لايُرِيْدُ له أنْ يستمرَّ، ولاسيّما بعد ماكتبه من الشذراتِ والحكم التفكيكيّة المخالفة للأُطر الانساقيّة الروائيّة الكبرى التي أنتجها الفكر الغربيّ.

ولم تكن نزعة نيتشه الضديّة والتهديميّة هذه بمعزل عن منهج ريبيٌّ اتخذَه لنفسه كمعولِ لهدمِ ومقارعةِ الأنساقِ العقليَّةِ الّتِي أرادتْ تعليب الإنسان، يقول نيتشه: «لا نجعل أنفسنا ننساق إلَى الضلال؛ فالعقول العظيمة ريبيّة،... فالقوة والحرية المتأتية من طاقة وفائض طاقة العقل تفصح عن نفسها من خلال الريبة... القناعات سجون»[2]؛ بذلك فإنَّ مهمة نيتشه هي مهمة مزدوجة بين تحطيم القيم البالية التي تسبب الانحطاط وبين إرساء مفاهيم بديلة للقيمة تصنع التحرر، ذلك لأنَّ الإنسان المؤمن أو المعتقد والمقتنع إنما هو ليس ملكاً لنفسه ولا يستطيع أنْ يكون إلاّ وسيلة وهو ينبغي أنْ يستعمَل من غيره على الدوام.[3]

والتحرُّرُ هو معنى الشِّفَاءِ الذي نشده نيتشه من كُلِّ كتاباته، بوساطة إثبات القوة الإنسانيّة التي تسوغ وجود ذاتها[4] بأداوات قلبيّة- ضديّة، ولا تستعمل

---

(1) ينظر: من مقدمة كتاب نيتشه، نقيض المسيح، ترجمة وتقديم علي مصباح، منشورات الجمل، ط1، 2011، ص 7.

(2) نيتشه، نقيض المسيح، ص 122.

(3) ينظر: نيتشه، نقيض المسيح، ص 123.

(4) ينظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج7، (الفلسفة الحديثة، 1850-1945)، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987، ص 131.

التأمل والتحليل لذلك بل الطرق على رأس المسلمات الكبرى الّتِي مَثَّلَتْ عصورَ الانحطاطِ للفكرِ الغربِيِّ. يقولُ نيتشه: «إننا نحن أنفسنا، مَعْشَرَ المفكرينَ الأحرارِ، نُمَثِّلُ فِي حدٍّ ذاتِنَا (قلباً لكُلِّ القيمِ)»[1] بذلك يختزل نيتشه نفسه ومشروعه.

ولذلك فنحن نجد أنفسنا «أمام تقدمٍ ذي اتجاهين في وقتٍ واحدٍ: فيتجه أحَدُهُمَا إِلَى النفي والآخَرُ إِلَى الإثباتِ؛ فهو من ناحية يتجه إِلَى عدميَّةٍ نقديَّةٍ وهدَّامَةٍ مُتَزايِدَةٍ، ومن ناحيةٍ أُخْرَى، يَتَّجهُ نحوَ نزعةٍ في الخلاصِ رؤيويَّةٍ وغنائيةٍ وجدليَّة متزايدة. ذانكم هما المظهرانِ اللذانِ تبدو بهما هذه الفلسفةُ ذاتُ اللبِّ والتأثيرِ. فَكُلَّمَا زَادَ مَا يَضَعُهُ (نيتشه) فِي نَزعتِهِ العَدَمِيَّةِ مِن التَّعَصُّبيَّةِ والرَّادِيكَالِيَّةِ، بَلْ ومن الإرْهَابِيَّةِ أيضاً، زادَ مَا يَضَعُهُ فِي نَزْعَتِهِ الغِنَائِيَّةِ الديونيزية- تعويضاً- من الفرحِ والجمالِ والتوكيدِ الحمَاسِيِّ، فالانتصارُ عَلَى الحُزْنِ بالضَّحِكِ، وَعَلَى العَدَمِيَّةِ الراديكالية إِلَى أبعدِ الحُدُودِ بالغنائيَّةِ العنيفَةِ، هذا النَّوعُ من سِحْرِ الطَّرفِ الأقصَى، وهذا النَّوعُ مِنْ قَلْبِ النَّفْي إثبات هي التِي تؤلِّفُ مُفَارَقَتَهُ هُو»[2].

إنَّ قلب القيم يمثل لدى نيتشه مشروعاً تحرريّاً بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو يقول: «إنَّ قلب كل القيم: تلك هي صيغتِي المبجلة للتعبير عن أرقى وعي ذاتيّ للإنسانيّة قد تحول لحماً وعبقريّة لدي، قدري هُو الّذي أراد لِي أنْ أكونَ أوَّلَ إنسانٍ مُستقيم، وأنْ أعِيَ نَفْسِي كنقيضٍ لأكَاذِيبِ الآلافِ مِن السِّنِينَ، إنِّي أوَّلُ مَن اكتشفَ الحقيقةَ... أناقِضُ كَمَا ليس لأحَدٍ أنْ يُناقض، ومع ذلك فأنا النَّقِيضُ لكُلِّ عَقْلٍ نَافٍ»[3]، وهنا يمكننا أنْ نَكْشُفَ ثَلاثَةَ مَعَانٍ:

أوَّلُها: العمق الميتافيزيقي لنيتشه في مطلقية الحكم ومصدر العبقرية وحكمه الإثباتِيّ بلا تَحَقُّقٍ عَلى تَاريخٍ لم يتفحصه بالدقِّ والتَّفصيلِ كُلِّهِ.

وَثَانِيْهَا: هو الإفادةُ من معنى قَلْبِ القِيَمِ عَلَى أساسِ أنَّه الصِّدقُ المقابِلُ لكذبٍ تاريخيٍّ طَالما تَحَكَّمَ فِي فَهْمِنَا وتَصَوُّرَاتِنَا.

---

(1) نيتشه، نقيض المسيح، ص 39.

(2) جان ادوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إِلَى نيتشه، ص 199-200.

(3) نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ط2، 2006، منشورات الجمل، ألمانيا - بغداد، ص 154.

وثالثها: معارضةُ نيتشه للحقائق الشموليَّةِ والأصوليَّةِ والتَّطرفيَّةِ التي تُرِيدُ نَفْيَ الآخَرِ وعَدَمَ التّلاؤمِ مَعَهُ لأَنَّهُ مُخْتَلِفٌ، وذلك ما سيجعلُ نيتشه عرّابــاً لفلاســفةِ الاختلافِ.

وما الغاياتُ والقَنَاعَاتُ، التي انتقدها نيتشه، إلاّ نوعٌ من العبوديَّةِ، كَمَا بيَّنا؛ لذلك فالتخلصُ منها هو تحقيقُ العودِ الأبدِيِّ الذي يعني وجود الأشياء بشــكلِها، وبعينها لا غير مهما حاول الإنسانُ تَصوُّرَ حياةٍ غيرِها، فتلك أسطورةٌ لايمْكِنُهَا أنْ تَكُونَ إلاّ كَمَا كَانَت فَتُعَاوِدَ الوُجُودَ كما كانت ولا داعي بعدَها مُطْلَقــاً إِلَــى الخَوفِ من الحياةِ الثَّانيةِ فهو التَّكرارُ غيرُ المحدودِ لدورةِ الأحداثِ عينِها.[1] كما أنَّ العودَ الأبدِيَّ يجعلُ من كُلِّ الأشياءِ والصُّورِ والأشكالِ تعودُ مئاتِ المراتِ دُونَمَــا أنْ يكونَ هنالك مثالٌ أعْلَى أو نموذجٌ تسعى الحياةُ لتحقيقِهِ.[2] لــذلك سيشــكلُ العودُ الأبديُّ نوعاً من التَّصَوُّرِ الجامعِ للتناقض للتكــرارِ والاخــتلاف، التَّمَــايز والتشابه، فالعودُ الأَبَدِيُّ هو «عودةُ المبادئ التي تتحكمُ بالخلق وتــدمير العــوالم، عودةُ الأهواء التي يزيد جنونُها المغري من حدةِ مرارةِ أنْ نكون فقط أولئك الذين نكونهم، عودة حالاتِ العجزِ عن أنْ نصبحَ آخرين، عودةُ الرغبةِ في بناءِ أحلامِنَــا انطلاقاً من خرائبنا، وبادئ ذي بدء، من الخرائبِ الأكثرِ إثارة للهلع: ((مــات الله ونحن الذين قتلناه))،... لكننا نبقي أنفسنا على تذوق حضوره عبر الميــل إِلَــى السيطرة. هاكم التاريخ ينعكس، إذا في العودة الدائمة»[3].

العودةُ الأبديَّةُ هي بوجهِهَا الآخرِ كشــفٌ ونــــزعٌ لغطــاءٍ تــدهوريٌّ، وأخلاقيٌّ، ووجوديٌّ، وما قتلُ مركزِ التَّدهورِ لدى نيتشه إلاّ بالقضاءِ والإجهاضِ لفكرةِ المركزِ الإلهيِّ، وذلك مايتيح مجالاً لتحررٍ أَبَدِيٍّ وصيرورةٍ لاتنفكُّ عن إعادةِ خلقٍ وتشكُّلٍ دائمةٍ؛ لذلك يقولُ: "إنَّ أعْظَمَ حَدَثٍ قريب العهــدِ -في الواقــع ((موت الله))، بعبارة أُخرى فقد الإيمان بالله المسيحي معقوليتَهُ- قَدْ بــدأ أصــلاً

---

(1) ينظر: إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج7، ص 132.
(2) ينظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة، دار المنتخب العربــي، بيروت، ط1، 1993، ص 69.
(3) بيير بودو، نيتشه مفتتاً، ص 162-163.

ينشرُ أوَّلَ ظَلاَلِهِ عَلَى أوربا. قِلّةٌ من النَّاسِ، حقاً، يمتلكونَ على الأقلّ حاسةَ بصرٍ جيِّدةٍ،... وقَدْ عَلِمْنَا ((إنَّ اللهَ القديمَ قد ماتَ)) نَشْعُرُ أنّنا نُضِيءُ، كما لو كانَ فجراً جديداً لمسنا؛ يفيضُ قلبُنا بالعرفان بالجميل، وبالدهشة وبشعورٍ مسبق، وبالانتظار! هاك أخيراً، ولو أنّهُ ليس جليّاً، يبدو الأفق- من جديد - حراً"[1].

وهذا يعني وجود صيرورةٍ دائمةٍ وبريئةٍ وخاليةٍ من أيِّ هدفٍ[2]. ونقد المركز (الله، الذات العارفة، الهيمنة الميتافيزيقية مطلقاً) الذي يُستَشَفُّ من خطاباتِ نيتشه - وإنْ كان نيتشه نفسُهُ ميتافيزيقياً- يقود الفكرَ الفلسفيَّ المعاصرَ إِلَى اللجوءِ للاهتمامِ بما حولَ المركز، فقد بجّل نيتشه الهامشَ في الحياة على مستوى الحقائقِ أو الحياةِ، ويقولُ: «إنني أُحِبُّ من لا غايةَ لهم في الحياةِ إلاّ الزَّوالُ، فهم يَمُرُّونَ إِلَى ماوراء الحياةِ، أُحِبُّ من عَظُمَ احتِقَارُهُم لأنّهم عُظَمَاءُ»[3]، وذلك سيشكلُ اهتماماً بما ضد القمع/المركز/السلطة مع فوكو، والمسكوت عنه عند دريدا، والبارالوجيا عند ليوتار.

وقد صبَّ نيتشه نقدَه على مسلماتِ العقلانيَّةِ الّتِي أُنتِجَتْ على مدار الفلسفةِ الغربيَّةِ مُنْذُ أفلاطونَ إِلَى يَوْمِهِ فَقَدْ هَاجَمَ العَقْلَ وَمَا أَنْتَجَتْهُ المَرْكَزِيَّةُ العَقْلِيَّةُ مِن اتجاهاتٍ ثلاثةٍ هي:

1- المنطق: إذ اعتبر أنَّ مبادئ الفكر ماهي إلاّ أوهامٌ ضروريَّةٌ للحياةِ، وأنَّ من السوء أنْ نفهمَ بأنَّ هذه المبادئَ هي قوانينُ الوجودِ. فلايُمْكِنُ نقلها من الفَرْدِ إِلَى العالمِ الخارجيِّ، والحقيقةُ أنَّ الذاتَ هي الَّتي تعتقدُ أنَّ هذه المبادئَ ثابتةٌ وصحيحةٌ على الدَّوامِ، والواقعُ أنَّ العَقْلَ ليسَ إلاّ وسيلةٌ للحياةِ وهو غيرُ قادرٍ على إدراكِ الوجودِ الحقيقيِّ.

2- قدرة العقل: يعتقد نيتشه أنَّ العقلَ خطرٌ! لأنّه يدَّعِي معرفةَ كُلِّ شيءٍ وإدراكَ كُلِّ شيء، بينما لامعنى واضحٌ للعقلِ، ولا يوجدُ عقلٌ واحدٌ، ولايمكِنُ أنْ نعيشَ حياتَنا مُطْلَقاً بالعَقْلِ.

---

(1) نيتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 2001، ص 194.

(2) ينظر: جورج زيناتي، رحلات داخل الفلسفة الغربيّة، ص 69.

(3) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، ص 35.

3- نقض العقل الكليّ: أنكر نيتشه فكرةَ العقلِ الكليِّ الّذِي يحْكُمُ الكونَ والتاريخَ وأنَّهُ متسيِّدٌ عليهما، فالعقلُ الوحيد هو الذي نعرفه، هو هذا العقل الضئيل الموجود في الإنسان، والعقل شيءٌ نادرٌ في الوجودِ ومعظمُ مافي الحياةِ يسيرُ دونَ عقلٍ.[1]

ويقصد نيتشه مما سبق نقداً لما تبدى فيه العقلُ الغربيُّ من تراث أرسطو إِلَى هيجل فمن مبادئ الفكر إِلَى العقل الكوني الكليّ، أفكارٌ لامحل لها من الحقيقة في عالم نيتشه. وهو يصف الثقافة التي نتجت من هذه المعتقدات "بثقافة الأدعياء" والتي تدَّعي نهايةَ الأزمنةِ والتاريخِ حسبَ رؤيةٍ صارمةٍ؛ لذلك سدد ضرباته القوية لها عسى أنْ يحطمَها.[2]

ويعرِّجُ نيتشه لفلسفةِ الوعي الّتِي بدأتْ ديكارتيّاً منجزة لتراثٍ كبيرٍ من مسارِ تحقيقِ الذّات لذاتِهَا بِوَصْفِهَا ممتلكةً للحقيقةِ، وذلك ما يختزَلُ بما يحققُهُ الوعي من فهمٍ مباشرٍ لحقيقةِ العالمِ الخارجيِّ والذات؛ ولذلك نجده يقول: «في حقائق الوعي: لايزال هناك أكثر من تأملاتيٍّ يعتقد أنَّ ثمة ((يقينيات بلا توسط)) وعلى سبيل المثال ((أنا أفكر))... إلاّ أنَّ اليقينَ الـ "بلا توسط" شأنه شأنَ المعرفةِ المطْلقةِ والشيء في ذاته. إنَّه ينطوي على تناقض وصفي»[3]، ويقصد نيتشه أنَّ المعرفةَ المباشرةَ والمؤديةَ إِلَى حقيقةٍ بسيطةٍ وواضحةٍ ومتميزةٍ، وبالتَّالي مطلقة إنما هي تتضمنُ نوعاً مِن التّنَاقُضِ بَينَ الصِّفَةِ والموصوفِ بها، أي: بين حقيقةِ مسألةِ الوعي والّتِي هي نوعٌ من ضروبِ الخيالِ والتَّوهُمِ وبين امتلاكِها الحقيقةَ كَمَا تَدَّعِي.

وبذلكَ يُنْكِرُ نيتشه كُلَّ أصنَافِ الحقائقِ السَّابقةِ، فلا الحقائقُ وعالمها، ولا الظواهرُ وعالمها (المبتدعُ) موجودةٌ واقعيّاً بل هي محضُ أصنامٍ أُريدَ لنا أنْ نَعْبُدَهَا![4] بل ويعقب (نيتشه) وينبه منه هوا فهو يقول: "إنَّكُم تبجّلوني، لكنْ ما الّذي سَيَحْدُثُ

(1) ينظر: عبد الرحمن بدوي، نيتشه، مكتبة النهضة المصرية، ط3، 1956، ص 193-196.

(2) ينظر: أميل برهيه، تاريخ الفلسفة، ج7، ص 125.

(3) نيتشه، ماوراء الخير والشر، تباشير فلسفة للمستقبل، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 39.

(4) ينظر: نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ط2، 2006، منشورات الجمل، ألمانيا -بغداد، ص 8-9.

لو أنَّ إجلالكم هذا تداعى ذات يوم؟ احترسوا من أنْ يقتلكم صنمٌ ما"[1] وهو هذا القول لايريدُ تأسيسَ أيِّ حقيقةٍ قارَّةٍ، ومبدئيَّةٍ، أو قيمةٍ مثاليَّةٍ، تُصبحُ معياراً للحقيقة، فهو يثيرُ خوفنا من أنْ نخضعَ لعبوديَّةٍ نيتشه نفسهِ وأنْ نُسَلِّمَ به بوصفه حقيقةً مطلقةً، وذلك يتيحُ لنا معنى الإرجاءِ بحقِّ المعنى والحقيقة والذي سنجده لدى دريدا فيما بعد.

إلاّ أنَّ البحثَ في الحقيقة هنا يثير موضوعاً دمجيّاً آخرَ لنيتشه لمبحثي الابستومولوجيا بالاكسيولوجيا من جهة أُخرى غير دمجه للأخيرة بالانطولوجيا، فهو يحدثنا عن أنَّ «إرادة الحقيقة لاتعني إذن عدم الاستسلام للخداع، - ولكن- ليس هناك من خيار آخر ((إرادة عدم خداع الآخرين وعدم خداع الذات)) وهذا مايعيدنا إِلَى ميدان الأخلاق»[2]. وبالتالي فإنَّ الكشف عن الخداع، الذي نمارسه وتمارسه السلطات المنبثة في وعينا مع ذاتنا والآخرين، يشكل نوعاً من التحرر الأخلاقيّ.

ونحن نجد نيتشه ملهماً لأفكار التحرُّرِ والانعتاقِ من المؤسسات التصنيميّة والسلطويّة، وسنتلمس أثر ذلك على فلاسفة مابعد البنيويّة، ولاسيّما فوكو، يقول نيتشه: «يعيش المرء اللحظة، يعيش بسرعةٍ فائقةٍ؛ يعيش على نحوٍ غيرِ مسؤولٍ للغايةِ: وذلك بالذات هو مايدعى الحرية. وكل ما يجعل من المؤسسات مؤسسات، يكون محتقراً، منبوذاً، ومرفوضاً: يشعر الإنسانُ بنفسهِ مهدداً بخطر نوعٍ جديدٍ من العبوديَّةِ لمجردِ أنْ ينطقَ أمامَه بعبارة(سلطة)»[3].

وبنقده للنسقيّة وتفكيكه لميتافيزيقا العقل الحداثيّ وسطوة المركزيّة المفرطة، يعد نيتشه مؤسساً لتيارٍ جديدٍ يتمثَّلُ بما بعد الحداثيّة، ذلك لأنَّ مابعد الحداثة «عبارة عن توجه نقديٍّ للتنوير والحداثة وقيمهما. ولقد بدأ هذا النقدُ والرفضُ على حدٍ سواء، في مستواه النظريِّ والفلسفيِّ، مع الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه في القرن التاسع عشر»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ص 12.

(2) نيتشه، العلم الجذل، ص 24.

(3) نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت - بغداد، 2010، ص 149.

(4) الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، ص 15.

وهنا نكشف أنّ نيتشه ليس بالفيلسوف النسقيّ، على الرغم من مشروعه الذي ينمُّ لدينا عن محوريَّةٍ هي التهديمُ، فهو «ليس فيلسوفاً من فلاسفة المذاهب، يمكننا أنْ نتكلم – ونحن بهذا الصدد عن هذا النوع من التفكير الدائم التحول، المكون كليّاً من نظراتٍ جزئيَّةٍ، والّذِي يرتابُ تفكُّكُه المحمومُ بجميعِ الجسورِ المنطقيَّةِ والبناءات الاصطناعية– عن بعض المسائل التي تلقت في فترات حياته المختلفة إجابات متناقضة أحياناً. فما كان ينبغي أنْ يأتي به، لم يكن مذهباً من المذاهب بل كان جوّاً وحساسيَّةً جديدينِ أراد أنْ يخلقَهُما، وهما شرطانِ ضروريانِ لقلبِ القيم قلباً كاملاً»[1].

الديونيزيّ بالضد من الأبولونيّ:

ديونيزيوس وأبوللون، ثنائيةٌ أُخرى ضدية من ضديات نيتشه يحاولُ فيها الانتصارَ للأوّلِ على الثّاني فيها، فما المقصود من ديونيزيّة نيتشه، وما الأبولونيّة التي ينتقدها؟

هما رمزان «في الميثولوجيا اليونانية يقولان الحال الثقافيّ في الزمن الإغريقيّ، ابوللون يُستحضر ليقول حقيقةُ الإنسانِ بما هو الجوهرُ عقلٌ، بما هو القدرةُ على تجريدُ العالمِ، على تمثّله فكرياً، وعلى صياغته نسقياً، وديونيزيوس الذي يُستحضر ليقول حقيقةُ الإنسانِ بماهو الجوهرُ جسدٌ، بما هو الرؤيا الناتجةُ عن توترِ الجسد في مختلفِ أحوالِه، وعند نيتشه أنّ ابوللون انتصر على ديونيزيوس منذ اللحظة السقراطية، وإنْ ذلك تسببَ في خطيئةٍ إنسانيَّةٍ فادحةٍ لعدة أسباب أساسُها الحقيقةُ العقليَّةُ لاتقول العالمُ أو الذّاتُ ضرورةٌ، وإذن يكون المطلوبُ استحضارَ ديونيزيوس؛ لأنّه القادرُ على قول الذات والعالَمِ»[2].

وفي تفصيل أكثر فإن ديونيزيوس هو إلهُ الخمرِ عند اليونان، والذي اقترن اسمه بالخصوبة والسلطان على عقولِ النساء، وعرف بأنّه الملهم للشعراء بشعرِهِم،

---

(1) جان ادوار سبنله، الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سوريا، 1968، ص 200.

(2) هوامش على كتاب، نيتشه، ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، 2005، ص 334. (الهامش من وضع المترجم).

وأصبح يرتبطُ ويعبر بالدوافع الجنسيّة واللاعقلانيّة في الرجل معارضة لأبوللون ودوافعه العقلانيّة.[1] كما أنّه مثّل فكرة إله المرح والهذيان والعربدة، وأخذ التصور عنه يتغير فيما بعد من الزمن إِلَى أنْ أصبح يمثل الإله الذي يختفي ويتخلى عن الحياة ومن ثم يولد من جديد، وبذلك أصبح رمز الحياة الأبديّة المتجددة.[2] وخلاصة صورة ديونيزيوس أنّه رمزيّة اللاعقل والانفلات والحرية المنفلتة، والجنس والتكرار الانوجاديّ إِلَى ما لانهاية في العالم.

أما أبوللون فهو إله النور وإله التنبؤ والعرافة، وهو الإله الراعي، وإله الموسيقى وإله بناء وإنشاء المستعمرات[3]، وهو راعي الفنون المدنية الرفيعة ومصدر المبادئ السامية في الدين والأخلاق، وهو إله العلاج والشفاء والرماية والقلم والفلسفة.[4] وبذلك فإنَّه يمثل صورة رمزيّة للانضباط والحكمة والنسق والرفعة والعقلانيّة.

هاتان الصورتان يستدعيهما نيتشه ليقرر الانضمام إِلَى الصورة الأولى- الديونيزيّة، كما أشرنا، وتتمثل ديونيزيّة نيتشه في مشاريعه النقضيّة في زرادشت ونقيض المسيح وغسق الأوثان، بل مشروعه برمته، لأنّه اخذ على عاتقه ضرب تلك المركزيّة الأبولونيّة التي حكمت مسار العقل الغربيّ منذ اليونان-أفلاطون إِلَى اليوم. بما أنتجته من قيم أخلاقيّة بل وانطلوجيّة بمعيار أخلاقيّ، لقد اختزل نيتشه رؤيته لتاريخ الفلسفة كتاريخ قيميّ- تاريخ أخلاقيّ، فحتى الانطولوجيا والابستومولوجيا كانت تنحى منحى أخلاقيّ أو قيميّ، آن الأوان له مع نيتشه أنْ ينهدم وتتفرق عراه.

وقد يتصور أنَّ نيتشه هو مفكر لا أخلاقيّ محض، إلاّ أنّنا يجب أنْ نؤكد على أنَّ التفكير في القيمة الخُلقيّة وحتى معنى أنْ تقلب تلك القيم هو تفكير أخلاقيّ، أو

---

(1) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مج1، مكتبة مدبولي، القاهرة، ب. ت، ص 305.

(2) ينظر: فراس السواح، موسوعة تاريخ الأديان، الكتاب الثالث:(اليونان – الرومان- أوربا ما قبل المسيحية)، دار علاء الدين، سوريا، ط1، 2005، ص 145.

(3) ينظر: المرجع نفسه، ص 58-60.

(4) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مج1، ص 102.

في الأخلاق، لذلك نجده قد "جعل للأخلاق أهمية قصوى، ويرجع إليها ظـواهر عديدة لاتنتمي إِلَى مجالها الرحب، وهو في الوقت نفسه ينتقد الدوافع الإنسانيّة ويعتبرها ترجع بالفعل إِلَى جذور أخلاقيّة،... ولا يحرص نيتشه في أبحاثه الأخلاقية على أنْ يقف من القيم الأخلاقية موقف سائر أبناء البشر، إنما يتخذ موقف الناقد الأخلاقيّ الممحص الذي لايعترف أصلا بالقيم الأخلاقيّة السائدة، ويحاول تقويمها"[1].

ويأتي تصوره بأنّه لا أخلاقيّ (وهو تصور مغلوط كما بينا آنفاً) لسبب أساس يكمن في ديونيزيته وقلب القيم المعتمد على إرادة القوة.

يقول نيتشه: «في الإسرار الديونيزيّة وحدها، وفي سايكولوجيّة الحالة الديونيزيّة يفصح الواقع الجوهريّ للغريزة الهيلينيّة عن نفسه، (إرادة الحياة) التي تسكنها. ما الذي كان يضمنه الهيلينيّ لنفسه عن طريق هذه الأسرار؟ إنّها الحياة الخالدة، والعود الأبدي للحياة؛ المستقبل مكرساً وموعوداً في الماضي؛ الإثبات الظافر للحياة في ماوراء الموت والتحول؛ الحياة الحق كتواصل جماعي عن طريق التناسل وأسرار الممارسة الجنسيّة. لذلك كان الرمز الجنسيّ لدى اليونان هو الرمز الجليل في ذاته، انه الفهم العميق الحقيقي داخل مجمل ورع العصور القديمة؛... وكانت تعاليم الأسرار تغمر الألم بآيات التقديس؛ فـ (أوجاع الولادة) تضفي قداسة على الألم عامة، وكل صيرورة ونمو، وكل ماينطوي على مستقبل يستوجب الألم. ولكي تكون هناك تلك الرغبة الأبديّة في الخلق، ولكي تظل إرادة الحياة تثبت ذاتها بصفة أبدية، لابد من أنْ يكون هناك عذاب وولادة ابدي. كل ذلك هو ما تعنيه عبارة ديونيزيوس؛ ولا أعرف رمزاً أرقى من هذا الرمز اليوناني: الرمز الديونيزي... أجد نفسي أقف من جديد فوق الأرض التي نبتت منها إرادتي، ومقدرتي، أنا آخر تلامذة الفيلسوف ديونيزيوس- أنا، معلم العود الأبديّ»[2].

---

(1) مصطفى غالب، نيتشه، (في سبيل موسوعة فلسفيّة-9)، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1988، ص 47-48.

(2) نيتشه، غسق الأوثان، أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ص 177-179.

من وجوه استحضار ديونيزيوس هو المرح مع الألم مرح الجسد ورقصه مع ألم قد نلصقه بهم عقلي أو جسدي آخر، وفي مقطوعة شعرية نثرية يسرد نيتشه حال الإنسان الجذل بقوله: «لكن العراف العجوز كان يرقص من الفرح، وحتى إنْ كان، كما ظن البعض، سكراناً بلذيذ النبيذ، فإنَّه بالتأكيد كان أكثر سُكراً بعذوبة الحياة، وكان التعب قد غادره. بل عن البعض يروي أنَّ الحمار كان في هذه اللحظة يرقص، لأنَّه اشد الناس قبحاً، وسبق أنْ كان سقاه نبيذاً عوضاً عن الماء، حين كان يتوجه إليه بصلواته كما لو أنَّه يتوجه بها إِلَى آلهته الجديدة»[1]، ورموز المقطوعة تدور بين حضور ديونيزيوس في السُكر واللذة والفرح والرقص، وحضور الإنسان الأشد قبحا وهو الواعي والمتخذ لديونيزيوس منهجاً، بينما الحمار قد يلمح ليدل على كثير من صنوف الوجود بما هي الإنسان البسيط. وهنا إشارة لمرح الجسد الذي ألمحنا إليه سابقاً مع طبيعة الرمز الديونيزيّ، إلا أنَّنا يجب أنْ نفهم «أنَّ رجوع نيتشه إِلَى الجسد لا يعني أنَّ الجسد حدود الإنسان، بل ينظر إليه كأساس، إذ تتحقق القيمة القصوى بالخَلق، وبتجاوز الإنسان لنفسه»[2].

ذلك هو نيتشه أو هكذا تكلم نيتشه، الديونيزي النزعة والمذهب. أراد لرمزية ديونيزيوس أنْ تدوم كتولد مستمر بعوده الأبديّ ليشعرنا بألم الحياة وصعوبة لمس الحقيقة أنَّه يفكك مسلماتنا النسقيّة التي ورثناها كأوثان. ذلك ما سنستشعره مع المد المابعديّ للحداثة والبنيويّة وتأسيس الاختلاف.

إن تدمير الثابت والتراث الغربيّ الذي يتشح بالعقلانيّة هو غاية نيتشه، فهو يقول: «إنني افضع إنسان من بين ما وجد إِلَى حد الآن؛ لكن هذا لا ينفي أنني سأكون الأكثر إحساناً. أعرف لذة في التدمير تتناسب وطاقتي التدميرية؛ أنا في كلا الأمرين خاضع لطبيعتي الديونيزيّة التي لاتفصل بين فعل النفي والاستجابة الاثباتيّة. إنني اللااخلاقيّ الأول؛ لذلك فأنا المدمر بامتياز»[3]،

---

(1) نيتشه، ديوان نيتشه، ص 245.

(2) سعاد حرب، في الفرد والحداثة عند نيتشه، ضمن كتاب: نيتشه وجذور مابعد الحداثة، تحرير احمد عبد الحليم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 215.

(3) نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح، ص 155.

ويكشف لنا قول نيتشه السابق مجموعة من الحقائق بحق نيتشه:

1- إنّه أخلاقيّ ولا أخلاقيّ، بمعنى أنّه رافض لأخلاق معينة وليس للأخلاق. ودليل ذلك قوله لنا بإمكانية إحسانه وإثباته، والإحسان والإثبات هما نوع من التقييم وصنع القيمة الجديدة للقيم البالية التي يجب نقضها، وتدميرها.
2- إنّه يعترف بنزعته الديونيزيّة على أساس التدمير.
3- إنّ النفي والإثبات من الممكن أنْ يجتمع في طبيعة الصيرورة التي يريد لها نيتشه أنْ تكون معنى للحياة.

القارع بالمطرقة على الفلسفة وأنساقها وتراثها، وقالب القيم، والقدر الجديد، وديونيزيوس، ذلك هو نيتشه، فهو «يحتل موقفاً فريداً في تاريخ اللاعقلانيّة الحديثة، ويرجع ذلك إِلَى الحالة التاريخيّة التي ظهر فيها، وإلى مواهبه الشخصيّة الخارجة عن المألوف، وان هذا النفوذ الذي يحظى به نيتشه ما كان يمكن أنْ يوجد أبداً لو لم يكن نيتشه مفكراً أصيلاً وموهوباً بشكل مرموق»[1].

نيتشه وما بعد الحداثيّة:

كيف لنا أنْ نكشف إسهام نيتشه في التأسيس لما بعد الحداثيّة، كتيار فكريّ معاصر؟

لابد لنا من استعادة موجزة لمقولات نيتشه التي تثري ذلك الإسهام وتساعدنا في الكشف لارتباطه بأمهات الفلسفات المعاصرة (مابعد الحداثيّة):

1- العدميّة.
2- قلب القيم.
3- نقد فلسفة الوعي.
4- اللاعقلانيّة (نقد التمركز العقليّ).

---

(1) احمد عبد الحليم، مابعد الحداثة والتفكيك، مقالات فلسفيّة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008، ص 89. والنص بالأساس لجورج لوكاتش.

هذه هي المقولات الأساس في موضوعنا، فالعدميّة التي أشار إليها نيتشه ووصم الفكر الفلسفيّ الغربيّ بها مرادفاً لها بالانحطاط، هي الصفة الملازمة لنسيان وإنكار البعد الإراديّ والتأثيريّ لدوافع ونزاوت الإنسان في قبال جمود وبرود وثني تمثل بمسلمات وانساق بين ميتافيزيقيّة ووضعيّة، إلاّ أنّه لايتم ذلك المشروع إلاّ بمقولته الأخرى وهي قلب القيم. إنّ الأخيرة هي التي ساهمت مع نيتشه بالنقد اللاذع والتفكيكيّ لقيم سادتْ وهيمنتْ على الفكر الغربيّ إِلَى القرن التاسع عشر. وهذه الآلية القلبيّة استطاعت من كسر أطواق المقدس العقليّ والأخلاقيّ، بل وتفنيد مسلمات الوعي القاضية بإمكانية المعرفة الحقة والمباشرة، وهي بذلك تحيل إِلَى المقولة الأخيرة وهي الكشف عن تمركز عقليّ أراد أنْ ينكر مرح وعربدة الإنسان الديونيزيّ، التي أراد لها نيتشه أنْ تقف قبال الضبط الصارم الذي انتهى بنوع من الأخلاقيّة الخنوعيّة التي تمثلت بالأخلاق الدينيّة- أخلاق الضعفاء.

كل ماسبق، هو معيارية خطاب مابعد الحداثيّة، فهو خطاب يسعى لنقد تمركزات عقل الحداثة وكونيته وميتافيزيقيته التقدميّة والكونيّة والتوتاليتارية، نحو نوع من التشظي، والتعدديّة، والإتاحة الحرة للفكر الإنسانيّ. العمل على انزياح أو إزاحة الفكر الشموليّ الذي أريد له مع منجز الأنوار والحداثيّة أنْ يسود ويرسخ.

وبعد ذلك، لم يعد بعد نيتشه «مهمة للفكر أو موضوع له سوى أنْ يجوب متاهات الميتافيزيقا التي تمثل الثروة الوحيدة لديه، لكن الغوص في متاهات الميتافيزيقا لايهدف إِلَى الاقتصار فقط على الميتافيزيقا، وإنما يصاحبه جهد فلسفيّ ضخم محوره الأساس الميتافيزيقا ومتاهاتها، وهو الجهد الذي يبذله اليوم فلاسفة مابعد الحداثيّة»[1]. هذه هي المشاريع التي خلفها بعدها نيتشه (نقد التمركز الميتافيزيقيّ) مما جعل كتابات ونتاجات فلاسفة مابعد الحداثيّة يتمركزون بدورهم على النقد للميتافيزيقا.

---

(1) عصام عبد الله، الجذور النيتشوية لما بعد الحداثة، ضمن كتاب: نيتشه وجذور مابعد الحداثة، تحرير احمد عبد الحليم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010، ص 165.

الفصل الثاني

تقريرات وحدود معرفيّة:
الوقوف على تخوم المعنى.
حفريات مفهوميّة في الحداثيّة ومابعد الحداثيّة

الحفر في الشيء هو محاولة في تنقيته[1]، والمنهج الحفريّ بقدر ما يحمل من دلالات تاريخية قد تقلل من شأنه على مستوى المناهج إلاّ أنّه أكثر ما يتيح التتبع الجينالوجيّ للمفهوم والظاهرة، وحسب الدلالة اللُغويّة يمكن أنْ نفهم الحفريّة كمنهج بأنّها محاولات في تنقية موضوع البحث مما لحقه من تراكم فهميّ وترسبات سلطويّة- معرفيّاً أو سياسيّاً.

تشكل الدراسات الاركيولوجيّة (الحفريّة)، بذلك، أهمية لامناص للباحث من أنْ يسلك دربها؛ بغية كشف أثر المسار، والنسق للمفهوم، والموضوع على العموم، كما أنّه يتيح حيزاً من الفهم للتحولات داخل ذلك النسق، ويكشف الانعطافات الحاصلة في ذلك المسار، وفي موضوع جدل كبير على المستوى المفاهيمي مثل الحداثة وما بعدها أو الحداثيّة وما بعدها، يثور الجدل بصفته ميزة تحكم تعريفات كل منهما، ويجلب معه الشك حد تشويش المعنى أو غيابه. لذلك سنعمل وفق منهج التتبع النَّسَبيّ للمفهوم والاصطلاحات المتواضع عليها بشأنه في المعاجم والاتفاقات المؤسساتيّة على فهمه. يتيح متطلب راهنيّة الفكر، الاشتغال في إشكال مفهوم مابعد الحداثة باعتباره صفة قد تلاصق تاريخيّاً ما نعيشه أو فكريّاً مانتبناه.

---

(1) ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مج 4، دار صادر، بيروت، ط4، 2005، ص 162.

يلزم لفهم خطاب الـ"مابعديات"(*) بما فيها مابعد الحداثيّة، أنْ نفهم ما يريد أنْ يتجاوزه الخطاب المابعديّ، وهنا يتوجب أنْ نفهم دلالة الحداثة أو الحداثيّة، لكي نجد معنى الضد أو المتجاوز وهو مابعد الحداثيّة.

الحداثة والحداثيّة:

تشير الحداثة (modernity) إِلَى معان مختفة عما تحمله الحداثيّة أو الحداثويّة (modernism)، وبينهما تغاير كبير حد الفرق بين الفكر والممارسة والنظر والتطبيق والمشروع التزامنيّ والانعكاس الزمنيّ، وعلى ذلك فدلالة كل من Postmodernity و Postmodernism ستختلف اختلافاً لايمكن إغفاله أو تجاوزه نسبة للتغاير في أصل المصطلحين.

ويشير معنى الحداثة إِلَى ذلك الهارب، والسّيال، والمتجاوز، لقيد الزمن لأنه غير قابل للامساك أو التحديد زمنيّاً، كما يرى بودلير[1]، وهذه الدلالة سترافق كل من فَهِم الحداثة بأنّها كل ما لايمكن تعيينه زمنيّاً، إلاّ من خلال الإحساس باللحظة الآنيّة لها، فنقول إننا في سيرورة حداثويّة. ويؤكد ذلك المعنى هابرماس حينما يقول: إنّ الحداثة "لاتستمد قوّمّا من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحة حاليّة، وانقلاب الفاعليّة الحاضرة إِلَى فاعلية من الأمس، انقلاب مستهلك ومنتج في آن معاً، هذا الانقلاب هو الحداثة عينها"[2].

وعليه فالحداثة هي: السيرورة في علاقة الحاضر بالماضي والمستقبل، والتي تحاول أنْ تتجدد باستمرار. وحينما نعكس هذه التصورات على واقع زمني معين فإنّه سينتج مقولات خاصة بحداثة خاصة، لحقبة تاريخيّة معينة، وحينها تتحول

(*) **المابعديات**: محاولة نقد وتفكيك للأنساق والثوابت المعرفيّة نحو نوع من التجاوز في المقولات والأهداف، كما بعد البنيويّة وما بعد الحداثيّة وما بعد الإنسان، وما بعد التنوير، وما بعد التاريخ، وما بعد النص، وهكذا، فهو خطاب الميتا للنسق التقليديّ، أو كما يحلو لليوتار بتسميته مابعد السرديات والحكايات.

(1) see: Charles Baudelaire, The Painter of Modern Life (1863), http//:www.idehist.uu.sedistansilmhpmbaudelaire-painter.htm.

(2) يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السّياسي، دار النهار، بيروت، 2002، ص 17.

الدلالة من الحداثة إِلَى الحداثيّة أو الحداثويّة، أي تحول دلالة القطيعة مع الماضي والعصرنة المستمرة إِلَى حيز التطبيق سينتج مقولات زمنية يمكن أنْ ندعوها، إجمالاً، بالإحداثيّة، كحداثيّة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل وحتى عصر التنوير بشكل أقل تعقيداً.

لذلك، نجدنا نتفق مع تصور هابرماس في رسم صورة الحداثة بكونها المنقطع باستمرار مع التقليد، والمنفك من التمثل الدائم في زمن معين أو مكان محدد، "فالحداثة لاتعرف الانغلاق والقدسيّة، بقدر ماهي نقيض ذلك، علماً بأنْ صيرورتها تحددها شروط الزمان والمكان [دون الديمومة فيها]... فهذا يعني أنّها تدمر ذاتها باستمرار لتبني وتطور الذات مادام قانون الصيرورة هو الذي يحكم ذاتها"[1]، وهنا لابد من الالتفات إِلَى أنّ أي تصور قد يرد إِلَى الذهن على أنّ القطيعة تشكل نسق نقديّ جديد، لابد من الاعتقاد بصحته المؤقتة، لأنّ هذا النسق سيتحول في لحظة ما لها ضابطها الزمكانيّ إِلَى منتقد وقديم.

إلاّ أنّ هنالك فهماً آخر للحداثة بدلالة الحداثيّة ويعينها زمنيّاً ويجعلها حقبة تاريخيّة قابلة للتجاوز، وهنا يلزم الكلام عن الحداثيّة (modernism) وذلك مايتيح فصلاً مفاهيميّاً واضح.

الحداثيّة تعني انعكاس الحداثة، بمعناها الآنف، على الحيز الزمانيّ وتجلي مقولاتها كمذهب فكريّ برموز فلاسفة ومفكرين، وذلك ما التزمه مفكرو العصر الحديث منذ القطيعة مع تراث القروسطيّة وإلى اليوم مع هابرماس.

تشير دلالات الحداثيّة – الحداثويّة إِلَى معان عدة منها:

1- على أنّها الفترة التي تتماهى مع الحقبة التاريخيّة التي بدأت في الغرب منذ عصر النهضة في القرن الخامس عشر، والتي أحدثت تحولات كبرى أثرت في البنى الاجتماعيّة وأنماط الحياة والقيم، والثقافة والسّياسة، فأنتجت الرأسماليّة والفرديّة والحقوق

(1) محمد بوجنال، الفلسفة السّياسية للحداثة وما بعد الحداثة، شرط فهم صراعات الألفية الثالثة، دار التنوير، بيروت، ط1، 2010، ص 101.

الليبراليّة، والفكر العقلانيّ وهيمنة العلم، وعمليّات الدمقرطة.[1]

2- النـزعة العقلانيّة التي ترافقت مع مفكري عصر التنوير وما بعده، والتي تشدد على قيمة العقل وذاتيّة الإنسان كمقولات تأسيسيّة لخطابها، فهي تشير إِلَى تيارات الفكر التي ظهرت منذ كوجيتو ديكارت وثـورات كانط النقديّة.

3- هي الأصوليّة العقلانيّة التنويريّة التي تحولت من كونها منـتج فكـريّ فرديّ، أو شموليّ إِلَى أصوليّة كبرى، والتي تنفي كل أنـواع الـوحي الجوهريّ الكاشف عن الحقيقة، كما تنكر إضفاء الصـفة الاطلاقيّـة الجوهريّة على المعتقدات الإيمانيّة- الدينيّة، وهي الخصيصة المميزة لبعض أديان العالم في حقبة مابعد العصر المحوريّ، وعلى ذلـك فالاطلاقيّـة واللانسبويّة والاعتماد الدائم على سياسة الانتظار والمراقبـة، ولـيس النسبويّة، والاقتناع الراسخ، تشكل جميعها موقفاً للأصوليّة العقلانيّـة التنويرية[2] التي تمثل الحداثيّة المقترنة بالزمن وبالشخوص.

فالحداثيّة إذن "حركة تجديد في حقول الإنتاج والأفكار وأنماط الحياة والحكم والفن خرجت على جمود سنوات العصور الوسطى الطويلة، وعليه فهي تلحـق، عموماً، الحقبة التي تلت الخروج من العصر الوسيط، أي منذ القرن السادس عشر، إلاّ أنّه وبمعايير أكثر دقة، هنالك من يؤرخ للحداثيّة بين النصف الثاني من القـرن الثامن عشر والنصف الثاني من القرن العشرين"[3].

وعلى ذلك فهي تتراوح بين تقعيد القطيعة مع العصور الوسـيطة بـأدوات الانجاز التنويريّ، وتحويله إِلَى نـزعة أُصوليّة، وهنا يتموضع مفهـوم الحداثيّـة.

---

(1) ينظر: جان فرانسوا دورتيه، معجم العلـوم الإنسـانيّة، ترجمـة جـورج كتـورة، كلمة والمؤسسة العربية للدراسـات والنشـر، الإمـارات - لبنـان، ط1، 2009، ص 335.

(2) ينظر: ارنست غلنر، مابعد الحداثة والعقل والدين، ترجمة معين الإمـام، دار المـدى، سوريا، 2001، ص 121.

(3) ديفيد هارفي، حالة مابعد الحداثة، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، بـيروت، ط1، 2005، ص 418 (الملحق).

وهذا التموضع رافق تصنيف ثلاثيّ لمرحليّة مهمة من تـاريخ الفكـر الإنسـانيّ وهي:[1]

أولاً: من 1500 إِلَى 1800، وذلك عندما كافح الناس مـن أجـل إيجـاد مفردات لوصف الحياة الحديثة.

ثانياً: السنوات بعد 1800 مع الثـورتين الأمريكيّـة والفرنسـيّة، مـروراً بالاضطرابات الكبرى التي حصلت في أوربا وأمريكا في القرن التاسع عشر.

ثالثاً: السنوات بعد 1900، عندما شارك وطمح العالم كلـه تقريبـا إِلَـى عمليّات التحديث كشكل بديل.

إلاّ أنّ هذا التحقيب قد يجعلنا في إشكال لفهمنا للحداثة على أنّها مشـروع قطائعيّ وهذا الفهم قد يرجعنا إِلَى ابعد من الفترة المحددة بالقطيعة مـع العصـر الوسيط إِلَى كل نسق فلسفيّ يخالف وينقد ويقطع الصلة مع سابقه علـى مـرور تاريخ الفكر الإنسانيّ، وقد يجعلنا، بهذا الفهم، غير قادرين علـى الـتكلم عـن مشروع مابعد الحداثة لأنّها (الحداثة) مشروع دائم حتى مع مسـار الأخيرة(مـا تسمى بما بعد الحداثة).

مقولات ومفاهيم الحداثة:

تؤكد الحداثة على مقولات محددة ومفاهيم معينة، تنحصر المقولات في كـل ما من شأنه التمركز، والعقلانيّة المفرطة، لذلك فمقولتي المركزيّة الذاتيّة والعقلانيّة هما أهم ما يبين الملامح الدلالية لمفهوم الحداثة:

1- التمركز حول الذات:

شكلت الحداثة ومنذ أولى تجليتها مع ديكارت - بمقولته: (أنا أفكر إذن أنـا موجود)- فكراً متمركز حول الذات، باحثاً من خلالها عن المعنى النهائيّ والأخير للعالم والذات سويّاً، من منطلق ذاتيّ صرف. تلك المحاولات تضخمت مع الفكـر

(1) ينظر: بيتر نشايلدز، الحداثة، ترجمة باسل المسالمة، دار التكوين، سوريا، ط1، 2010، ص 29.

الحديث بمساهمة كانط التي جاءت في بدايتها نقداً لتمركز في منابع المعرفة بين العقل والتجربة، تمنياً منه أنْ يحل أزمة هذه الثنائية والخروج من مركزيتهما النقائضيّة، إلاّ أنّه عاد ودفع بمركزية الذات نحو فضاء أرحب، بحصره لشروط إمكان المعرفة بالذات أصلاً، وبذلك أرفد كانط التمركز بشروط تمركزيّة أُخرى للذات!

ولم يقف الأمر على ما سبق، بل ساهم مفكرو العصر الحديث - وتسويغاً منهم بأهمية هذه الفاعليّة التمركزيّة للقطيعة مع الماضي القروسطيّ- في إعلاء شأن العقل مع الأنوار وكأنّه الميتافيزيقا البديلة لأفكار: الله والأرواح والأسطورة الدينية، فهم بإفراطهم هذا حولوا العقل إِلَى نوع من الأداتيّة الذاتيّة والمركزيّة الأسطوريّة، والتي أتتْ لتحل محل الله في الشرعنة والمطلقات والمعياريّة، فمن الصفات الرئيسة للحداثة "أنّها جعلت الموجود الإنسانيّ مركز العالم، ومعياراً لجميع الأشياء، وذلك ضد الرأي القديم عن نظريّة مركزية الله التي شاعت في العصور الوسطى. فأصبح الكائن الإنسانيّ- الذات الأساس لكل معرفة، سيداً لجميع الأشياء"[1].

2- العقلانيّة:

تدعم مقولة العقلانيّة المقولة السابقة (الذاتيّة) فهي تقوم على أُسسها، التي دفعت الإنسان الحديث إِلَى نشوة انتصار بعد رفع لواء التغلب على الفكر الدينيّ والخرافيّ (حسب مايرون) بنوع من العقلنة، التي بدأت جذورها مع في رؤية لايبنتز للذات والعالم معاً، فهو من أسس للحداثة الفلسفيّة مقولة العقلانيّة، وذلك بتقعيده للمبدأ القائل: إنّ لكل شيء سبب معقول، وأنّ على الإنسان أنْ ينتقل من كونه متأملاً في العالم ومتعجباً به، إِلَى منقب فيه وكاشف لأسراره[2].

---

(1) جورج لارين، الايدولوجيا والهوية الثقافية، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2002، ص 242.

(2) ينظر: مقدمة مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة:(مجموعة مولفين)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص 13.

وتأتي مساهمة ماكس فيبر لتعطي معنى أوسع للعقلانيّة بإنجازه لمفهوم العقلنة الاجتماعيّة، ووصفه للمجتمعات الحديثة بأنّها المجتمعات العقلانيّة[1]، ولذلك فالعقلانيّة أخذت تتوجه وجهتين الأولى للعالم والأخرى للمجتمع.

يبقى أنْ نشير إِلَى أنّ هنالك مقولات فرعية وأخرى موازية للمقولتين السابقتين إلاّ أنّها بمجملها تعتمد بشكل أو بآخر على العقلنة والتمركز الذاتيّ، ومن هذه القيم الحداثويّة:

- **تاريخيّة- فلسفيّة**: فكرة التقدم وتفسير التاريخ على أنّه في مسار خطيّ تقدميّ دائم إِلَى الأمام.
- **أفكار سياسيّة اجتماعيّة**: مثل الديمقراطيّة وحقوق الإنسان العالميّة.
- **اقتصاديّة- اجتماعيّة**: مثل الليبراليّة التي عنت بالرفد وقدسته اقتصاديّاً في الرأسماليّة والحق الخاص، واجتماعيّاً في الفرادة والحرية الخاصة.
- **علميّة**: فلايمكن أنْ ننسى مقولات العِلمويّة أي اعتماد العلم كمعيار وأيديولوجيا تسم حال الحداثة والقائلين بها.

ما السمات القطائعيّة والانجازيّة للحداثة- والتي تتموضع لتصبح حداثيّة-؟

هنالك سمات عدة تتقاطع الدلالة بين صفات للحداثة ومشاريع تحققيّة زمنيّاً للحداثيّة، وهي:[2]

1- وجود ذات مستقرة وعارفة وماسكة للحقيقة والمعنى.
2- هذه الذات تعرف نفسها والعالم من خلال العقل وتمارس علاقته به عقلانيّاً.

---

(1) ينظر: ايف جونريه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الإجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتيي، فلسفات عصرنا - تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضاياها، ترجمة إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص 162.

(2) ينظر: ماري كليجز، مابعد الحداثة، ترجمة عبد السلام الربيدي، مجلة غيمان، اليمن، شتاء 2009، ص 179.

3- النمط المعرفيّ المنتج من هذه الذات التي تتصف بالموضوعيّة والعقلانيّة هو العلم.

4- العِلم هو المنتِج للحقيقة.

5- إنَّ العلم يقود إِلَى التقدم والكمال.

6- العقل هو الحكم الوحيد لما هو صحيح حتى على المستوى الأخلاقيّ والسّياسيّ.

واستناداً لما سبق، فخطاب الحداثة المنعكس حداثوياً هو الخطاب العقلانيّ، العلميّ، الموضوعيّ، المطلق، الذي يفسر العالم والذوات على أساس الذات المستقلة والمتمركزة حول نفسها، من أجل تحقيق رؤية - معرفيّة وأخلاقيّة وسياسيّة- حداثويّة تؤمن بالتقدم وإمكانية الكمال والقدرة على الإحاطة بالمعنى العام، بمعزل عن آليات المقدس. لذلك يمكننا أنْ نقول: إنَّ الحداثيّة هي فترة القطيعة الصريحة مع المصدريّة الدينيّة للحقيقة الأوحديّة، فهي تتميز "بوصفها حقبة العزوف عن رؤية قدسية للوجود وتأكيد القيم الدنيويّة: أي بشكل إجماليّ، بوصفها حقبة العلمنة والتزمين"[1].

ولعلني استطيع أنْ أجمع سمات الحداثيّة بمجملها بكونها ذات طبيعة حضوريّة؛ واقصد أنّها تعتمد نموذج ابتسمولوجيّ يعتمد آلية التمثل والحضور. وتلك هي ميتافيزيقا جديدة هي ميتافيزيقا الحضور، ونقصد بها أنَّ انجاز الحداثيّة الابستمولجيّ أدى إِلَى نسق فلسفيّ عام هو الحضور وهو أنْ يكون الشيء حاضراً يعني ماثلاً في الذهن، فحضور الشيء متعلق بحضور صورته، وذلك متكشفاً بالإدراك. ومايهمنا هو الحضور بمعنى الحاضر اللازمنيّ المميز لكل حقيقة صالحة لكل الأزمنة، أي لإمكان عقليّ يمكن تحيينه واستدعاءه في أي زمان، فالحاضر بالنسبة للذات هو الماثل في فكرها.[2]

(1) جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998، ص 115.

(2) ينظر: اندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، مج2، تعريب خليل احمد خليل، منشورات عويدات، باريس - بيروت، ط2، 2002، ص 1031-1033.

مابعد الحداثة أو مابعد الحداثيّة؟

وإذا كانت الحداثة لا تقترن بمعنى زمنيّ مستقر، فما مسوغ الكلام عن مابعد الحداثة؟ أهو مسوغ تجاوز زمنيّ لنسق فترة معينة؟ وفي ذلـك مشـكلة دلاليّـة! فالأصح أنْ نتكلم عن مابعد حداثيّة لا مابعد حداثة. وقد يرد على ذلك بأنّ مابعد الحداثة تمثل تجاوز لنسق معرفيّ مازال قائماً، ولا يمثل فترة معينة، وإنّمـا سـيمثل خطاب مابعد الحداثة خطاب تقاطعيّ مع الخطاب الذي يُتبنى مـن قبـل دعـاة الحداثة، ولاسيّما في الفلسفة والفن والسّياسة. والرد هو أننا نتكلم عن حداثـة لا تستقر بزمن لطبيعتها الزئبقيّة، فلايمكن، قطعاً، الكلام على ما يتجاوزهـا زمنـاً، وكذلك فالتجاوز النسقيّ هو ضرب آخر من ضروب الحداثـة ذاتهـا، فيصـبح خطاب مابعد الحداثة جزءاً من خطاب حداثة منكر لأصوله، مغمض العينين بشأن حقيقته. ولكل ماسبق، سيكون تحديدنا للدلالة منحصراً بما بعد الحداثيّة أو مابعد الحداثويّة، أي Postmodernism لأنها تمثل لحظة زمنيّة يمكن محاكاتهـا ومحاكـاة نماذجها وإنْ امتدت إلَى يومنا الحاضر. فالمقولات المنتجة حداثيّاً هي: مقـولات المركزيّة الإنسانيّة، والذاتيّة، والعقلانيّة، والعلموية، وتلك المقـولات ستشـكل مصدراً للنقد المابعد حداثي، وعليه فإن خطاب مابعد الحداثيّة سيمثل كل الخطاب الفلسفيّ الذي تبنى رؤية ناقدة للمركزيّة والذاتيّة الإنسانيّة والعقلانيّة والعلمويّـة، كخطاب طارد لها. وللمعنى المنبثق عن هذه المعرفة، "فالسـؤال المهـم بالنسـبة للمجتمعات مابعد الحداثيّة هو: من يقرر ماهي المعرفة ومن يعرف ماهي الحاجات التي يقرر بشأنها؟"[1]

على ماسبق، سيكون الكلام عن مابعد الحداثيّة شبيه بتجاوز نسق ونـزعة، وليس بنسقيّة تاريخيّة متجاوزة زمنيّاً فقط، بقدر ماهي تجاوز معياريّ (معـرفيّ - تاريخيّ).

---

(1) ماري كليجز، مابعد الحداثة، ص 181.

أصول المصطلح التاريخيّة:

يتشظى المعجميون والأكيولوجيون اللُغويون، كما تتشظى مابعد الحداثيّة في ممارساتها، في تحديد اللحظة التاريخيّة لظهور مفهوم مابعد الحداثيّة زمنيّاً.

1- **مابعد الحديث بوصفها لحظة فنيّة- تاريخيّة (القرن التاسع عشر):**
يؤرخ البعض للظهور الأول للمفهوم تاريخيّاً مع الرسام الانجليزيّ جون وتكنز تشابمان، ما يقارب عام 1870، إذ يعد أول من استعمل مصطلح الرسم مابعد الحديث.(1)

2- **مابعد الحداثيّة بوصفها لحظة أدبيّة – تاريخيّة (القرن التاسع عشر):**
يؤرَخ لمفهوم ما بعد الحداثيّة، حسب هذا الرأي (رأي منجز القرن التاسع عشر)، مع هيسمانز(*) سنة 1879م(2).

3- **مابعد الحداثيّة بوصفها وضع ثقافيّ – تاريخيّ (منتصف القرن العشرين):**
فيما يعيد البعض أصل مفهوم مابعد الحداثيّة إِلَى ارنولد توينبي عام 1954، فقد جعله يدل على إمارات ثلاث في ميزت الفكر والمجتمع الغربيّ مع منتصف القرن العشرين، وهي: اللاعقلانيّة والفوضويّة

---

(1) ينظر: جون ستوري، مابعد الحداثية، ضمن مجموعة مؤلفين، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تحرير طوني بينيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 577.

(*) ج. ك. هيسمانز **J.-K. Huysmans** (1848–1907): روائي وناقد فرنسي، له روايات وكتابات امتازت بطابعها النقديّ والساخر والموسوعي وأعماله تعبر عن اشمئزازه من الحياة الحديثة في عصره، توفي في عام 1907، بعد أن تم تشخيص مرضه بسرطان الفم قبل سنتين .وعاش سنواته الأخيرة في ألم عظيم، ولكنه أمضى آخر أيامه مثل القديس، وقيل انه رفض تناول الدواء للتخفيف من حدمًا، لأنه كان يعتقد بأن معاناته قد قلل من آلام الآخرين.
(ينظر: (http://homepage.mac.com/brendanking/huysmans.org/en/context.htm).

(2) ينظر: الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، موقف الانطلوبجا التاريخية – دراسة نقديّة–، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009، ص 12.

والتشويش،[1] وهنالك من يربط تاريخيّة المفهـــوم بالشـــاعر والناقـــد الأمريكيّ تشارلس أُولسون في الخمسينيات، أو بالناقد الثقافيّ ليـــزي فيدلر في عام 1965.[2]

4- مابعد الحداثيّة في الربع الأخير من القرن العشرين:

يؤرخ البعض لما بعد الحداثيّة كحركة فلسفيّة وفنيّة وأدبيّة بـــدءاً مـــن نهايات منتصف القرن العشرين والربع الأخير منه، فديفيد هارفي يضـــع تاريخيتها مابين انهيار الحركات الحداثويّة في عام 1968 إلى 1972 حقبة زمنيّة لانبثاق مابعد الحداثيّة بالرغم من عـــدم تجانســـها واســـتقرارها المفهوميّ حينها.[3]

5- من تأسيس المفهوم إلَى الخطاب الرسميّ:

أما عن بدايات فاعلية خطاب وثقافة مابعد الحداثيّة والفكر المابعـــديّ، عموماً، فنستطيع إعادته لرائد النقد والعدميّة نيتشه، بذلك فهو يمثـــل بدايات وجذر مابعد الحداثة، أما عمل ليوتار في الربع الأخير من القرن العشرين (الوضع مابعد الحداثيّ) فلايمكن عده العمـــل الـــذي اظهـــر المفهوم وسكّه، بل هو من أعطاه ميزة التداول العموميّ التي جعلت منه خطاباً عالميّاً ولاسيّما بعد ترجمة الكتاب إلَـــى لغـــات أُخـــرى غـــير الفرنسيّة، إذ يفهم ليوتار الوضع المعاصر للمجتمعات الغربيّة على أنّـــه وضع مابعد حداثيّ "وأنّ المجتمعات المعاصرة قد دخلت مرحلة تاريخيّة جديدة منذ الثمانينات؛ فالرواية الكبرى حول مسيرة التقـــدم الـــتي لا تتزحزح قد بدأت بالتقلص،... وشكّل الموقف مابعد الحداثيّ قطيعـــة

---

(1) ينظر: محمد الشيخ وياسر الطائي، مقدمة كتاب: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني، الطليعـــة، بـــيروت، ط1، 1996، ص 10.

(2) ينظر: ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي- إضاءة لأكثر من سبعين تيارا ومصطلحا نقديًا معاصرا، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، ط 4، 2005، ص 223.

(3) ينظر: ديفيد هارفي، حالة مابعد الحداثة، ترجمة محمد شيا، المنظمة العربيـــة للترجمـــة، بيروت، ط1، 2005، ص 59.

تاريخيّة بالنسبة للحداثة"[1]، هكذا يدخل مفهوم مابعد الحداثة حيزه المستقل في الأدبيات الثقافيّة والفلسفيّة المعاصرة كخطاب ضدي ونقديّ وحامل لاستراتيجيات تفحصيّة تحليليّة.

إلى ماذا تشير مابعد الحداثيّة؟

بالرغم من اعتقاد الكثير، ونحن معهم، بصعوبة تحديد مفهوم مابعد الحداثيّة بدقة تعريفيّة تجعل المفهوم مقيداً معجميّاً، إلا أنّنا نجد بأنّنا نستطيع تلمس ملامح إجرائيّة وأدائيّة لما بعد الحداثيّة، فهي، بداية، مجموعة من الأفكار الطاردة للحداثيّة على أنّها فصلاً من فصول التاريخ التي لزم تجاوزها ووجب غلقها[2].

دلالات متنوعة لمفهوم هلاميّ:

سأسرد هنا مجمل المحاولات التعريفيّة بما بعد الحداثيّة، تضمينا لما سبق وما يأتي، وتقدم هذه المحاولات تعزيزاً لما قررناه من تعددية المعنى لمفهومها (مابعد الحداثيّة) ومنها[3]:

1- **مابعد الحداثيّة بوصفها مصطلح تاريخيّ**: يقصد به المرحلة التي تتجاوز زمنيا مرحلة الحداثة فهي المرحلة التي تسم عالمنا المعاصر، بما يحويه من تقدم تكنولوجيّ وإعلاميّ وثورة معلوماتيّة، وتحول في القيم نحو التعدد والشعبيّة والفرعيّة.

2- **مابعد الحداثيّة بوصفها حساسيّة جديدة دامجة للمتفاوتات**: وتدل هنا على رفضها لمعادلة المعياريّة التي أتت بها الحداثة من تفضيل قيم وثقافة وعرق معينين على غيرها، متمثلة بالدمج والانحياز، فهي تدمج العليا بالدنيا (ثقافيّاً) والباليّة بالمتجددة (قيميّاً)، والأبيض بالملون (عرقيّاً)،

---

(1) غاري ايلسورث، مابعد الحداثة، ص 336.

(2) ينظر: مجموعة مؤلفين، دليل أكسفورد للفلسفة، تحرير هونرتيش، ترجمة نجيب الحصادي، تحرير الترجمة منصور محمد ومحمد حسن، ج1، ليبيا، 2003، ص 274.

(3) للتوسع ينظر: جون ستوري، مابعد الحداثيّة، ص ص 578-581.

لتنتج خليطاً إنسانيّاً يحمل مشعل التعدد المطلوب لغـرض التعـايش في عالم التفاوت المعاصر.

3- **مابعد الحداثيّة بوصفها وعياً بأزمة منـزلة المعرفة:** وهذه الدلالة هي ماقدمها ليوتار في مشروعه (الوضع مابعد الحداثيّ)، في كشفه لمشاكل المعرفة والثقافة المتجلية على شكل مرويات كبرى تحاول أنْ تفسر العالم والتاريخ والإنسان، ولذلك فحال مابعد الحداثة هو حال يعـي هـذه الأزمة، ويحاول أنْ يثبت أنَّ خطابات الحداثة وما قبلها قد استنفدتْ وقد حان وقت تجاوزها.

4- **مابعد الحداثيّة بوصفها وضعاً متميزاً بواقعيّته الافتراضـيّة:** وهـذه الدلالة هي الأُخرى ترتبط برمز من رموز مابعد الحداثيّة وهو بودريار، في فكرته عن الواقعيّة المفترضة - الافتراضيّة، والتي كانت نتيجة لتطور الوضع المعلوماتيّ وثقافته، التي دمجت بين ماهو واقعيّ، وماهو افتراضي إلى حد جعل الإنسان عاجزاً عن التمييز بينهما.

5- **مابعد الحداثيّة بوصفها الأوضاع الثقافيّة للرأسماليّة المتأخرة:** ويقصد بها أنَّ مابعد الحداثيّة ستهتم بالجانب الاقتصاديّ والجماليّ، ولـيس في غرضيّة السلعة الربحيّة في الإنتاج، فالوعي المعاصر للمسـتهلك اخـذ بالاهتمام السلعة الجماليّة.

6- **مابعد الحداثيّة بوصفها التخمة الإعلاميّـة في المجتمعـات الغربيّـة المعاصرة:** وذلك نظراً لما نشهده من دور كبير وفعال لوسائل الإعـلام في صنع الحقيقة وإلغاء الفارق الزمكانيّ، وتفاوت الآراء وإمكانيـات دعم الهويات وصنعها.

7- **مابعد الحداثيّة بوصفها نقداً للثابت والقواعد المتعاليّة:** فالموقف مابعد الحداثيّ يفرض فهماً جديداً للتاريخ والعالم والإنسان والمعرفة - بنقده للموقف الحداثيّ- إذ "ليس ثمة ثابت يحكم المتحول، وليس ثمة عقـل يفسر تفسيراً، غير متحيز، أوجه النشاط الثقافيّ البشري، كما لاوجود لثقافة عالية نخبويّة وأخرى دونيّة جماهيريّة، بل كل مـا هنالـك هـو

تشكيل مستمر لايمكن تبريره أو تفسيره بالإحالة إِلَى نمـوذج متعـال، وإنما يقبل التفسير فقط من داخله، مما يجعل التفسـير نفسـه محكـوم بأشكال مادته الخاصة وليس نتيجة ثوابت لاتتحول أو تتبدل"[1].

ولما سبق كله، يمكن أنْ نجمع دلالة شاملة، نوعاً ما، لها وتصبح وفقاً للمعايير الفلسفيّة ما تشير إِلَى "نقد القيم التنويريّة ومزاعم الصدق التي يطلقهـا مفكـرو القناعات،... ويمكن اعتبار مابعد الحداثويّة تطوراً مشرقاً لما يسمى اليوم بالمنعطف اللُغويّ الذي ميّز الكثير من الفلسفة المتأخرة"[2]، لذلك فهي تستفيد من الانجـاز اللُغويّ ببعده التأويليّ وتعمل على "استبدال الحقيقة الموضوعيّة بالحقيقة التأويليّة. فالحقيقة التأويليّة تحترم الذاتانيّة لموضوع الاستقصاء والمستقصى كليهما، بل حتى القارىء والمستمع"[3]. وهي لذلك أيضاً تشير إِلَى "مجموعة ممارسـات بلاغيّـة، وستراتيجيّة، ونقديّة، تستخدم مفاهيم معينة مثل الاختلاف، والإعادة، والأمـر، والتشبيه، والواقعيّة المفرطة، لزعزعة مفاهيم أُخرى مثل الحضور، والهوية، والتقدم التاريخيّ، واليقين المعرفيّ ووحدة المعنى"[4]، فقد اعتدنا على نفاذ النص والفكـرة وامتلاكها للمعنى منذ أولى كتابات الفلاسفة إلا أننا ومع مابعـد الحداثيّـة نجـد موقفها من هذه المزاعم واضحاً وجليّاً ولاسيّما مع أوج ما قدمه العقل مع المنجـز التنويريّ فهي: "ترفض الإقرار بأيّة حقائق موضوعيّة، وأيّـة بنيـات اجتماعيّـة مستقلة، والاستعاضة عنهما بالسعي وراء المعاني"[5]، وهي بذلك تنقد الرسـوخ والثبات الذي تقول به وتعتمده الحداثيّة في تمثلها الزمنيّ- المقـولاتيّ، فمـا بعـد الحداثيّة تجعل النص الذي يكتب أو العمل الذي ينتج غير محكوم، من حيث المبدأ، بأي قواعد راسخة أو قارة، وعليه فلا يمكن الحكم عليهما عـن طريـق تطبيـق

---

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبي- إضاءة لأكثر من سـبعين تيـارا ومصطلحا نقديّا معاصرا، المركز الثقافي العربـي، بيروت، ط 4، 2005، ص 226.

(2) مجموعة مؤلفين، دليل أكسفورد للفلسفة، ج2، ص 254

(3) ارنست غلنر، مابعد الحداثة والعقل والدين، ص 61.

(4) غاري ايلسورث، مابعد الحداثة، ترجمة فضيلة يزل، مجلة الثقافـة الأجنبيـة، عـدد1، 2011، دار الشؤون الثقافية -بغداد، ص 175.

(5) ارنست غلنر، مابعد الحداثة والعقل والدين، ص 54.

مقولات مألوفة على النص والعمل.[1] لذلك فهي حركة أو وضع معاصر يمتاز بالنسبيّة، والتجزيء، والاختلافيّة، والمغايرة وعدم الارتكان أو الثقة بالمطلقات الحقائقيّة أو الحكايات التاريخانيّة أو الشموليّة والعالميّة.

وبعبارة مختصرة: إنّ مابعد الحداثيّة "هي واقع يسبح بل يتمرغ، في موجة من التشظي والتغير، كما لو كان ذلك كل مافي الأمر"[2]، فهي تشظي المركز والحضور والقصص والمرويات الكبرى التاريخيّة والفلسفيّة، هي تغيير لقيم حتميّة التقدم وتميز العرق والثقافة الواحدة والجمود المحوريّ الذي لايتيح للهامش والتعدد أي مجال معرفيّ.

ويمكن تحديد سمات ثلاث لفكر مابعد الحداثيّة هي[3]:

1- **إنّه فكر متعة**: ففكر مابعد الحداثيّة يظهر وكأنّه مجرد إعادة دفاعيّة للموروث الميتافيزيقيّ، فالخروج من فهم التصور الوظيفيّ للفكر إلى الفكر العلميّ الواقعيّ، وهو بقدر سعيه الواقعيّ فهو فكر يحاول أنْ يتخذ شكل الفعل التحرريّ ببعده الاستطيقيّ والفنيّ، وكذلك في البُعد الأخلاقيّ.

2- **إنّه فكر عدوى"إصابة"**: فلن يكون على فكر مابعد الحداثيّة أنْ يوجه خطاباً تفسيريّاً نحو الماضي ورسائله، بل ممارسته أيضاً على المضامين والمعاني المتعددة للمعرفة المعاصرة، بمختلف فروعها: الإعلام، التقنية، الفنون، وأصل الإصابة أو العدوى هنا هو أنّ فهم المعرفة المنتجة مابعد حداثوياً ستكون خالية من الوحدة الدوغمائيّة والنسقيّة الفلسفيّة الصارمة، وستكون فاقدة لأية سمة قوية من الحقيقة الميتافيزيقيّة، فالبساطة هي السمة الأساس لها هنا.

---

(1) ينظر: ليوتار، الوضع مابعد الحداثي، ترجمة احمد حسان، دار شرقيات، مصر، 1994، ص 109.

(2) ديفيد هارفي، حالة مابعد الحداثة، ص 67.

(3) ينظر: جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة مابعد الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1998، ص 198-200.

3- **إنّه فكر تجاوزيّ للتقنيّة:** أي أنّه فكر يتجــاوز ميتافيزيقيتــه بكشــفه لميتافيزيقا التقنية، ومشروعها الكونيّ، فهي (التقنيــة) تُقــرأ بوصــفها استمراراً للميتافيزيقا الغربيّة وإنهاءها.

بذلك فهو فكر وعي بالميتافيزيقيا ومكانتها، وينطلق من مقــولات المعرفــة التقليديّة للفلسفة ليطال الأبعاد المعرفيّة والحياتيّة الأخــرى، وبعــدها يكشــف من انطلاقاته هذه أنّ عصر التقنية قد أصبح عصراً ميتافيزيقيّاً لزم، هــو الآخــر، تجاوزه.

مقولات مابعد الحداثيّة، أو هل من مقولات؟

لعل القول بفكرة مقولة لما بعد الحداثيّة يصنع نــوع مــن مركزيــة كنــا نتحاشاها في بداية بحثنا، ذلك لأنّها تعيدنا للخطاب الحــداثيّ المتمركــز حــول مقولات محددة!!

إلاّ أنّني اعتقد أنّ تجريد نــزعة وحركة مابعد الحداثيّة من آلياها ومقولاتهــا يجعلها خواءاً، بل وغير قادرة على أنْ تحل محل خطاب آخر لأنّ الفراغ لا يَملأ.

على ذلك، وجدت أنْ أعرض وأضع بعض المقولات التي تقابــل مقــولات الحداثيّة، وإنْ كانت ستتعدد بكم أكثر مما أنتجته الحداثيّة، وهذا الأمر طبيعيّ نسبة لخطاب مابعد الحداثيّة – الكثير الآليــات والأدوات والاســتراتيجيات. لكــن المقولات اللينة والطيعة هذه ستبقى مفتوحة لأنّنا لسنا أمــام تمــذهب ثقــافيّ أو منهجيّة صارمة كما الحداثيّة، لان مابعد الحداثيّة "ليست منهجيّة في التفكير، بقدر ما هي فضاء فكري جديد ومغاير، أخذ ينبثق ويتشكل. وهذا الفضاء ليس بمجــرد امتداد للحداثة على الصعيد الوجوديّ، ولا هو مجرد تأويل لها على الصعيد المعرفيّ، وإنّما هو اختراق لفضائها، وتفكيك لمنطقها، وخروج على نماذجهــا في الرؤيــة والعبارة أو في الأسلوب والمعاملة"[1] لذلك هي حال غير قار، وقراريته تعني موته كمشروع يراد له النقد المستمر والتكيف قصير المدى الذي يشكل أهم ميزة مــن ميزاته.

---

(1) علي حرب، الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، بيروت، 1997، ط1، ص 41.

احتفت مابعد الحداثة "بالتشظي والتشتيت واللاتقريريّة كمقابل لشــموليات الحداثة وثوابتها،... وبذلك تلعب مابعد الحداثيّة دوراً هاماً في إعــادة تعريــف الحقائق المتغيرة وفي زعزعة الثقة بالثوابت مما يفضي إِلَى تعرية صــيرورة الحقــائق وتحيزاتها. فهي تسعى إِلَى إبراز صناعية وتصنيع الحقيقة الدنيوية، وإبطال مقولــة طبيعته المتعالية. فترى مابعد الحداثية أنّ تحقيق إدراك هذه الصناعية وثقافيتها (على عكس طبيعيتها) هو رسالتها الإنسانيّة وردها المباشر على الحداثيّة وعلى شعاراتها البراقة. أما من المنظور الاستراتيجيّ النصوصيّ فتسعى مابعد الحداثيّة إِلَى تأصــيل النص وانفتاحه وإنكاره للحد والحدود، مما يجعله يقبل التأويل المســتمر والتــأطير المتحول أبداً. وينجم عن هذه النصوصيّة لانهائيّة النص، ولامحدوديّة المعنى، وتعدد الحقائق والعوالم بتعدد القراءات"[1].

ومن أهم مقولات مابعد الحداثيّة: العدميّة، الغياب، الاختلاف، التفكيــك، التعدديّة، الهامش، ولن أُفصل الحديث بهذه المقولات، بداية، بل ستنتشر على فصول الكتاب مع رموزها من المفكرين والفلاسفة، من نيتشه إِلَى بودريار.

ولنعلم أنّ ماسبق من المقولات والعبارات هي مشــاريع نقائضــيّة ونقديّــة لمقولات الحداثيّة، لذلك نجد أنّ مابعد الحداثيّة إنّمــا تمثــل إســتراتيجيّة وضــع "موضع النقد والتحليل العلاقات التي أقامها المحدثون مع المفــردات الــتي قــرأوا من خلالها العالم والأشياء... كالتنوير والتقدم والعقلانيّة والعلمانيّة والديمقراطيّــة والليبراليّة، نحن [إذن] إزاء منطقة جديدة يرتكز في ها عمل النقد لا على المقولات والمفاهيم ذاتها بل على طريقة استخدامها أو كيفية إدارتها والتعــاطي معهــا"[2]، هذه الطريقة في التعاطي تعيد فهم العقلانيّة وكل المرويــات الحداثيّــة في ظــل بدائل إدارية للخطاب والفهم تتمثل في ما انف ذكره مما أسميناه مقولات مابعــد حداثيّة.

---

(1) ميجان الرويلي وسعد البازعي، دليل الناقد الأدبــي، ص 227-228.
(2) علي حرب، الفكر والحدث، ص 211.

مقارنة مابين الحداثيّة ومابعد الحداثيّة (بصفتها خاتمة):

إنّ التمييز بين الخطابين: الحداثيّ وما بعده، يستند على ضديّة فارقة بين الطرفين، "فإذا كان منطق الحداثة الفلسفيّة قائم على ما هو جديد وموحد ومتعقل، فإن نظيره مابعد الحداثيّ قائم على ما هو زائل ومتشذر وفوضوي"[1]، وتلخيصاً لما سبق ذكره، وتحديدا للتمايز بين العقل الحداثيّ ومابعد الحداثيّ، فإنّه يلزم علينا عقد نوع من المقارنة لتبيان الحدود الفاصلة بين الاتجاهين فكريّاً ومفهوميّاً، وذلك كما يلي[2]:

الحداثية Modernism	مابعد الحداثية Post- modernism
1- القصص والسرديات الكبرى.	1- ضد السرديات الكبرى.
2- الأفكار الكليّة والشموليّة.	2- التفكيك للكليات.
3- الأصل.	3- الاختلاف.
4- المرجعيّة الواحدة أو المركز.	4- التعدديّة والتوزع.
5-التأليف.	5- ضد التأليف، نحو لانسق.
6- الانغلاق.	6- الانفتاح.
7- التراتبيّة.	7- الفوضى.
8- القصديّة (وجود الغاية).	8- اللعب.
9- الخطة أو النظام.	9- الصدفة.
10- التشبيه.	10- التضاد.
11- الحضور.	11- الغياب.
12- الحتميّة.	12- اللاحتميّة.

---

(1) محمد الشيخ وياسر الطائي، مقدمة كتاب: مجموعة مؤلفين، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، ص 18.

(2) See: Beverly Southgate, Postmodernism in History: Fear or Freedom?, London-New York, Routledge, 2003, p.p. 128-132.
نقلاً عن مقدمة كتاب ليندا هتشون، سياسة مابعد الحداثية (من مقدمة حيدر حاج إسماعيل)، ص 8.

وبذلك نكون قد وقفنا على أهم السجالات المفهوميّة التي كان لها الدور في اعادة فهم وضعية العقل الغربيّ وتموقعه في ابجديات المعرفة البشريّة، وسنحاول فهم تطبيقات هذه المفاهيم تبعاً في كتابنا عبر شخصيات البحث والدراسة فيه.

الفصل الثالث

إعادة وزن العقل الغربيّ:
مدرسة فرانكفورت ونقد الاقالات والاختزال

بالرغم من كوننا لا نملك جرداً وقراءة شاملة ومعمقة لتاريخ مدرسة فرانكفورت باختلاف روادها وصراعاتها الداخلية وتباين توجهاتها، إلاّ أنّنا وبلا شك نعي أنّ النظريّة الماركسيّة ما تزال تلعب دوراً معتبراً فيها، وهنالك اتفاق على سعي رجالها إلَى تأسيس نظريّة حول المجتمع ونقده.[1]

يُعدُ الخوض في رحاب مدرسة فرانكفورت شبيه بالمغامرةِ لأسبابٍ عدة منها: الجذور والأصول الفكريّة المختلفة والمتنوعة حد التباين في تأسيسها، وكذلك اختلاف مفكريها في الاتجاهات المعرفيّة المتعددة للعلوم الإنسانيّة وانتماءاتهم في ذلك. كما أنَّ هنالك لغطاً كبيراً حول كثير من الأسماء في تشكيلها أو تمثيلها للمدرسة أو قربها منها سواء أنْ كان في توازيها مع برامجها وأهدافها، أو ناقدة لها؛ أو شكلت فضاءها الأكاديميّ وخالف مسارها النقديّ أو العكس. كل ذلك ساهم في جعل المدرسة، بوصفها موضوعًا للدراسة، صعبة على لم كل تفاصيلها ورجالاتها وأفكارهم.

(1) ينظر: هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظريّة النقديّة، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعيّة»، **مجلة فكر وفن**، العدد47-48، سنة 1989، ألمانيا، معهد غوته، ص 35.

لذلك سأنهج في دراستي هذه إلى طريق يكشف التأسيسات والتحولات والمركزيات الفكريّة للمدرسة. متجنباً لكثيرٍ من التفاصيل التي قد تشكل نوعاً من التكرار الذي لانفع منه.

معهد الأبحاث الاجتماعيّة التابع لجامعة فرانكفورت:

هو الاسم والمؤسسة التي ارتبط بها مجموعة من الأكاديمين والمفكرين والفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع ممن يتبنى المنهج النقديّ والتراث الماركسيّ. حتى أنّ المعهد نفسه قد تأسس على أعقاب اجتماعات لحلقات ماركسيّة طالت سنوات عدة، تمخضت عنها الحاجة إلى تكوين فضاء مؤسساتيّ يلم طموحاتهم وطروحاتهم ويعد ممثلا رسميا وأكاديميّاً لهم. الذي بدوره مثل جانباً من جامعة فرانكفورت.

تأسس المعهد بباردةِ تمويل من ابن رجل أعمال يدعى فليكس فايل F.Weil. وهو أكاديميّ حاصل على الدكتوراه في العلوم السّياسيّة. كما كان التأسيس مرحلة تتويج للحلقات الأسبوعيّة الماركسيّة التي كان يحضرها ويحضّر لها ثُلة من الماركسيين الذين أرادوا إبراز مفهوم الماركسيّة الحقة أو الخالصة، واخذوا ذلك على عاتقهم في الكتابة والفعل الثقافي حينها، ومنهم: لوكاش luckacs وكورش korsch وغرونبرغ grunberg وآخرون. وتلك التحضيرات كانت قد بدأت منذ 1922 وجاء تأسيسه بقرار من وزارة التربية الألمانيّة بتاريخ: 3-فبراير-1923 لكنه افتتح رسميّاً في عام 1924.[1]

وتسنم كارل غرونبرغ رئاسة المعهد وشغل هذا المنصب إلى نهاية العشرينات من القرن المنصرم، وفي هذه الفترة كان الطابع الفكريّ للمعهد لايزال منصاعاً للتوجيه والإطار الماركسيّ؛ واتسمت توجهات غرونبرغ، نفسه، بالماركسيّة المتفائلة والمفرطة في أرثوذكسيتها؛ والقائمة على التوليف بين مجموعة واسعة من المعطيات التي تشكل صورة وواقع الطبقة العاملة. وكان في ذلك نوع

(1) ينظر: آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعاد حرب، ط2، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2005، ص 8.

من التفاخر في كون مدرسة فرانكفورت أول وطن فكري للماركسيّة كمؤسسة أكاديمية.[1]

حضور الطيف الماركسيّ في التأسيس للمدرسة:

اثر لوكاش وكورش على معهد الأبحاث الاجتماعيّة:

ألمحتُ آنفاً إلَى وجود جلسات لما سمي بالحلقات الأسبوعية الماركسيّة، كان من المفروض أنْ تنعكس تسميةً على معهد الأبحاث الاجتماعيّة؛ فقد كان المعهد يمثل متراساً فكريّاً بوجه الأفكار والحركات التي سعت إلَى إزالة التوجه الفكريّ اليساريّ[2]، لكن الماركسيّة التي إنعكست على المدرسة، تأسيساً ومرافقةً، أخذت وجهة جديدة في التعديل وإعادة التشكل. فقد صادف الحكم الذي أطلقه ماركس من أنَّ النظريّة البحتة شيء يتم إلغاؤه على ضوء التقدم التاريخيّ، وتصبح بذلك شيئاً متخلفاً عن العصر؛ هذه المقولة صادفت رفضاً قاطعاً، واستهجاناً من الرواد الأوائل للنظريّة النقديّة فهنالك وعي صحيح ومقصور على صفوة ونخبة استغلت التأمل وهم يدركون أنَّ التشيوء والاغتراب أصبحا شاملين؛ ولذلك نحن بحاجة إلَى نظريّة نقديّة شاملة للوهم والايديولوجيا.[3] وهذا التوجه كان للوكاش وكورش اثر في ترسيخه في برنامج المدرسة وعقيدتها.

يقول لوكاش: «إنَّ كل إنسان يعيش في الرأسماليّة فإنَّ التشيؤ هو الواقعيّة المباشرة الضروريّة [له]، ولا يمكن التغلب عليها إلاّ في الاندفاع المتواصل والمتجدد بدون انقطاع لتفجير، عمليّاً، البنية المشيئة للوجود،... على أنّه يجب حفظ مايلي جيداً: إنَّ هذا التفجر ليس ممكناً إلاّ إذا أصبحت التناقضات الملازمة للتطور ذاتيّة

(1) ينظر: هاو، ألن، **النظريّة النقديّة**، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص 32.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 30.
(3) ينظر: بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة وتقديم عبد الأمير الاعسم، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986، ص 241.

واعية، ولايتم ذلك إلاّ إذا كان وعي البروليتاريا أنْ يبين هذا المسير الذي تدفع إليه جدليّة التطور موضوعيّاً... وأنْ يصبح وعي البروليتاريا وعي التطور ذاتــه، وان تظهر البروليتاريا كالذات- الموضوع الموحد للتاريخ، وان تصبح ممارستها تحــويلاً للواقع»[1]؛ لذلك فلوكاش ينيط بالبروليتاريا مهمة الخلاص والتحرر، شريطة تحقق الوعي المتقيد بشروط التاريخيّة والفعاليّة والجدليّة والممارسة القادرة علــى تغــيير الواقع. وذلك إنّما يعتمد، لديه، على أنّ التشيوء في المجتمعات الرأسماليّة قد أصبح يختفي وراء أقنعة بنى تحافظ عليه وتشكّل واجهة فكريّة أو مسؤولة أو نخبويّة لكي توهم البروليتاريا وتعيق عملها.[2] ويأخذ لوكاش بعين الاعتبار الــتحفظ داخــل الطبيعة الذاتيّة للإنسان والتي تقاوم التشيؤ ولأنّ العامل الفرديّ مجبــور علــى أنْ يسلخ قوة العمل لديه-كوظيفة- من شخصيته الكليّة ويجسدها على شكل ســلعة (شيء قابل للتبادل والبيع) ولذلك فإنّ ذاتيّته المجردة والفارغة تــثير المقاومــة.[3] وبقدر تأكيده على التشيوء كظاهرة محوريّة في الهيمنة الرأسماليّــة في المجتمعــات المعاصرة بقدر عدم غضه النظر عن موضوعات الاســتلاب وســرقات الأجــر وشمولانيّة السلطة الرأسماليّة على كل مرافق الحياة. فهو يرى أنّ بالإمكان الخلاص من الاستلاب والتسليع بفضل الجانب الروحيّ المتبقي من الشخصــيّة الإنســانيّة بالرغم من مفارقة جانبه السلعويّ، فتبقى طبيعة الإنسان الروحيّــة بالضــد مــن وجوده الفعليّ والمتشيء[4].

بينما ركّز كورش وسعى إِلَى «تطبيق الماركسيّة على نفسها من أجل تفسير انحدارها إِلَى ماركسيّة مبتذلة.. فلا محيد عن أنْ يتخلى النقــد الــذاتيّ الفلســفيّ للايديولوجيا الماركسيّة عن دعواه البراقة بوصفه علماً ماديّاً إِلَى الكفاءة الكليّــة،

---

(1) لوكاتش، جورج، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة حنا الشاعر، بيروت، دار الأندلس، ب. ت، ص 172.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 151.

(3) See: Habermas, J, **The Theory of Communicative Action**, V.2, Life word and System, Tran, Thomas McCarthy, Boston, U.S.A, Beacon press., p. 367.

(4) See:Ibid, p. 367.

وأنْ يتراجع إِلَى المنهج الجدليّ البحت. وعلى هذا النحو يتمرد هيجل على إلغائه المزعوم على يدي ماركس. ولم يتبقَ من كتاب ماركس "نقد الاقتصاد السّياسيّ" سوى إهابته النقديّة، في حين أنّ الميتافيزيقا المكثفة للنزعة الماديّة وعقيدة الجلز في جدل الطبيعة، وكل تنبؤ قائم على قوانين التاريخ التي صيغت على نموذج قوانين العلوم الطبيعيّة، قد نبذت»[1]، هكذا شكّلت إعادة قراءة ماركس والانحرافات من الماركسيين مدخلاً لتسويغ الحاجة إِلَى منطلقات جديدة ورجال/دماء جديدة تعين الماركسيّة في محاولتها استعادة أدوراها التاريخيّة بعيداً عمّا مات من ماركس وما تشوه بيد ستالين وغيره.

وبالرغم مما سبق، من هيمنة شبح ماركس على الفكر الفرانكفورتي، فهنالك محاولات جادة ودراسات وأفكار لدى مدرسة فرانكفورت استطاعت الانفكاك ولو جزئياً من الاستظلال بعباءة نظريّة التاريخ الماركسيّة، وكان لذلك أسباب منه: خيبة الأمل المرافقة أو الناتجة عن التطورات في ظل الماركسيّة الستالينيّة وسقوط الديمقراطيّة في ألمانيا عام 1933 ومجيء النازيّة. لذلك حاول مفكرو المدرسة إعادة النظر في التاريخانيّة الماركسيّة، وذلك بتبيان الجوانب المظلمة والتفاؤليّة (طرفي نقيض) في عمليّتي التقدم والعقلنة (التعقيل). ورأوا أن- وبالرغم من كون مسار تكون الأفراد يخضع لعمليّة تاريخية تقدميّة لايمكن التخلي عنها- الإنسان الحديث أُنتج خاضعا لسلطات الاحتكار وتدمير الثقافة، وبالتالي فرض عليه وصاية جديدة حددت من استقلال ذاتيّته، ولذلك شكل مفهوم التحرر/الخلاص بديلاً عن التقدم الذي تحتمه عمليّة العقلنة القسريّة ومنها البيروقراطيّة.[2]

---

(1) بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ص 237.

(2) ينظر: هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظريّة النقديّة، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعيّة»، ص 34.

ظهور النظريّة النقديّة...
لحظة أُخرى لاشتباك دلالات التسمية:

استلم ماكس هوركهايمر إدارة المعهد بعد غرونبرغ، في عام 1930، وحاول استثمار النتيجة اللوكاشيّة/الكورشيّة بماتبقى من ماركس، أو مـــاركس الحـــي في النقد وإمكانية الإصلاح والتحرر. وبدأ في صف أفكاره ليُصدِر نصه البالغ الأهمية للمعهد والمدرسة منذ تأسيسها إِلَى اليوم وهو ((**النظريّـــة التقليديـــة والنظريّـــة النقديّة**)) وفيه حاول أنْ يحدد معالم النظريّة النقديّة وضديتها من التقليدية، فقـــد رأى أنّ الإجابة عن سؤال: ماذا يعني ذلك للنظريّة الاجتماعيّة لتكون "نقديّـــة"؟ فقد كانت تقدم نقداً للحياة السّياسيّة القائمة، وذلك استعانة بالنقد الماركســـيّ، كما قلنا، وبعبارة أُخرى أنّ النظريّة النقديّة ليستْ وصفيّة فحسب، بل هو وسيلة للتحريض على التغيير الاجتماعيّ من خلال توفير المعرفة بالضد من قوى الظلـــم الاجتماعيّ التي يمكن، بدورها، أنْ تبلغ إِلَى التحـــرر أو علـــى أقلـــه أنْ تظهـــر التناقضات والتفاوتات في داخل النظام. والنظريّة النقديّة هـــي "نقديّـــة" لأنّهـــا، كذلك، تساهم في جعل عدم المساواة الاجتماعيّة واضحة، وهي كـــذلك نقديّـــة لأنّها تحاول أنْ تغير العالم عملاً بوصية ماركس: إنّ الفلاسفة قد فســـروا العـــالم بطرق مختلفة، والنقطة المهمة هي تغييره.[1]

وبذلك ظهرت التسمية الجديدة للمدرسة بأنّها **النظريّة النقديّـــة**، وهاهنـــا نلحظ تحول التسمية والهوية من الماركسيّة الخالصة أو الحقة (**الماركسية الغربيّـــة**) ومن ثم إِلَى **معهد الأبحاث الاجتماعيّة**، أكاديمية التأسيس والرعاية، إِلَى **النقديّـــة** بوصفه توجهاً لسياقها النظريّ. وستشكل العودة بعد النازيّة لهوركهايمر ورفاقـــه إِلَى ألمانيا تأطيراً اسميّاً جديداً للنظريّة هو **مدرسة فرانكفورت** والتي بدأت فعليّاً في مطلع الخمسينيات.

(1) See:Rush, Fred, **The Cambridge Companion to Critical Theory**, University of Notre Dame, Cambridge University Press, 2004, p. 9.

النقديّة منهجاً مضاداً:

بدأ هوركهايمر بإعادة قراءة العقل التقليديّ بمطلقياته، قراءة نقديّة استطاعت أنْ تكشف وتؤسس وتكشف ميتافيزقياته وتهافتها، وتؤســـس لنظريّـــة تتجـــاوز مطلقيات العقل الكلاسيكيّ ومسلماته ومصادراته. يقول هوركهايمر: «لايمكـــن للعقل أبداً أنْ يثق بخلوده، والمعرفة المناسبة لعصر معين لـــن تكـــون كـــذلك في المستقبل... ربما هنا تكمن الدلالة العميقة لكل فلسفة ديالكتيكيّة»[1]، وهنا إشارة واضحة للانتصار للفلسفة الجدليّة، ولاسيّما مستويات تعلقها بالموضوع الخارجيّ، أي تعلق النظريّة بالممارسة، وانعكاسها عليها. كما ويضيف البعد التاريخيّ علاوة على الأبعاد الماديّة الخارجيّة في تحديد العقل وقولبته، بل وفي صياغة النظريّة علـــى الإطلاق، فيقول: «إنّ التفسير التام لضرورة حدث تاريخيّ ما، يمكنه، بالنسبة لنـــا نحن الذين نفعل وننشط، أنْ يصبح وسيلة لعقلنة التاريخ، غير أنّ التاريخ المعتبر في ذاته لايمتلك عقلاً، فهو ليس جوهراً، من أي نوع كان، ولا روحاً ينبغي أنْ ننحني أمامه. ولاقوة، ولكنه خلاصة مفهوميّة للأحداث التي تنتج عن سيرورة تطور حياة الناس الاجتماعيّة»[2]، وهنا تتضح الإشارة إِلَى ما أسلفنا ذكره من كون العقـــل، اليوم، مرتبط بانعكاس الحال الاجتماعيّة على الوعي. وذلـــك يســـتدعي تفنيـــد مقولات العقل الكلاسيكيّ من جواهرية ليبنتز، وروحيته مع هيجل وقوته كذلك. فهو ليس مايتصور بمطلقياته الميتافيزيقيّة، بل هو خاضع للتحول الجدليّ التـــاريخيّ المرتبط بالأحداث المعاشة الإنسانيّة.

يؤدي التاريخ دور صنع الحقيقة واستحضار النقد وهو ضامن لفعله وحراسة ديمومته، فالنظريّة النقديّة، حسب هوركهايمر، ترى أنّ التاريخ هو الأفق المطلـــق الذي على أساسه حتى العلوم الطبيعيّة يجب أنْ تقاس. تصبح تلك الفجوة أكثـــر أهمية في ضوء حقيقة أنّ النظريّة النقديّة تفهم التاريخ بنفس الطريقة التي تفهمه فيها النظريّة الكلاسيكيّة تماماً. تتفق النظريّة النقديّة مع فلسفة التاريخ إذ أنّهـــا تمثـــل

---

(1) هوركهايمر، ماكس، **بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية**، بيروت، دار التنوير، ص 62.

(2) المصدر نفسه، ص 76-77.

تشخيصاً نقديّاً للواقع التاريخيّ الحقيقيّ، والذي يصف مآله، في كل لحظة، وما على النظريّة النقديّة نفسها القيام به، هو النفي الحاسم. إنّ الحاضر التاريخيّ، وليس المنحى غير المتغير للعالم، هو العموميّة التي تضع كل شيء في مكانها. ومع ذلك فإنّ النظريّة النقديّة تحاول فهم العمليّة الوقتيّة الحاصلة فعلاً على أنّها عموميّة، وتلك المحاولة هي ما يبرر ادعاءها أنّها فلسفة وليستْ شكلاً من أشكال العلوم المتخصصة فحسب.[1] لذلك نجد أنّ هوركهايمر ينتقد شموليات النظريّة التقليديّة وطابعها اللاتاريخانيّ[2].

وفي حقيقة الأمر، فإنّ استدعاء الكليات التاريخيّة (من طرف هوركهايمر) هو ما سيعود ويُعتمد كمعول لنقد التصور النقديّ الهوركهايمريّ، وبلسان كورش ومنهجه (نقد الماركسيّة/الجدليّة جدليّاً)، لنطبق النقديّة على النقديّة لنجد أنّها بدأت تنحرف وتقع في ما أراد لها هوركهايمر نفسه أنْ تتجنبه من الفكر التقليديّ وهو المطلق.

ويرى هوركهايمر أنّه على النظريّة النقديّة أنْ تعمل على تحقيق متطلبات عدة منها العمليّة. فلا يمكن الإفادة من التجريد النظريّ بلا الانعكاس البراكسيسيّ، وعلى النظريّة أنْ لاتهدف لتحقيق فهم سليم فقط، بل تتجاوزه إلى خلق ظروف اجتماعيّة وسياسيّة ملائمة لازدهار الإنسان وإنقاذه من حالة الضياع في ظل الرأسماليّة القمعيّة. ولذلك فالنظريّة النقديّة تهدف إلى: المعياريّة والتشخيص والعلاج. وكل ذلك يساهم في دفع المجتمع نحو التحرر والتحول نحو حياة أفضل عبر خطوات تدريجيّة في مختلف اتجاهات الحياة الاجتماعيّة وعدم الاقتصار على التنظير المنفصل عن البراكسيس.[3]

---

(1) See:Theunissen, Michael «Society and History, a critique of Critical Theory» in Dews, Peter (ed.) **Habermas: A critical Reader,** Oxford, Blackwell, 1999, p. 245.

(2) See: Rush, Fred, **The Cambridge Companion to Critical Theory,** p. 19.

(3) See:Gordon Finlayson, James, **HABERMAS A Very Short Introduction,** Oxford University Press Inc, Published in the United States, New York, 2005, p. 3-4.

اعتماداً على ماسبق، فإنّ نقطة البداية المنهجيّة للنظريّة النقديّة الهوركهايمريّة تحددها مشكلة يكمن مصدرها في قبول الإرث الهيغليّ اليساريّ. كان من المسلمات بين اتباع الجناح اليسار الهيغليّ- أي من كارل ماركس حتى جورج لوكاش- أنّ نظريّة المجتمع لم تكن لتنخرط بالنقد إلاّ إنْ كان بمقدورها إعادة اكتشاف عنصراً من بين عناصر وجهة نظرها عن الواقع الاجتماعيّ؛ وأخذ هوركهايمر تلك المهمة، في اعتباره، عندما عرّف في أحدى مقالاته المبكرة المعروفة، تفرد النظريّة النقديّة بالإشارة إليها على أنّها "الجانب الفكريّ لتاريخيانيّة التحرر"، ومن أجل أنْ تكون قادرة على تحقيق ذلك، على النظريّة أنْ تكون دائماً قادرة على أنْ تتبصر في كل من ظهورها تجربة ما قبل النظريّة وفي تطبيقها في المجال العمليّ المستقبليّ. وبالنقيض من لوكاش، ومع ذلك، أدرك هوركهايمر أنّه بتعريفه نقطة اختلافه، بهذه الطريقة، فهو لا يؤسس لمتطلبات منهجيّة فحسب، لكنه أيضاً يطالب بتعاون منظم من العلوم الاجتماعيّة لمصلحة الإنسان: إذ إنّ النظريّة النقديّة يمكن أنْ تؤكد ارتباطها بالعودة إلَى بُعدها ما قبل النظريّ للفصل الاجتماعيّ فقط إنْ كانت تحسب، على شكل تحليل سوسيولوجيّ، لحالة الوعي أو الاستعداد التمييزيّ لعامة الناس. وما العلاقة المحددة التي جمع فيها هوركهايمر- المستمر مع الجناح اليساريّ الهيغليّ- النظريّة بالتطبيق، إلاّ مقولاً يقتضي إصرار القوى الاجتماعيّة على الضغط باتجاه النقد وإزاحة الأشكال الموجودة للهيمنة.[1]

لذلك نجد أنّ هوركهايمر حاول أنْ يستبدل نموذج النظريّة التقليديّة التي بدأتْ مع ديكارت واستمرت إلَى النظريّة الوضعيّة، بموقف نقديّ يحكمه الاهتمام الفعليّ والعقلانيّ بالأمور القائمة في حياتنا. وذلك يتبدى في ممارسات الاحتجاجات والمعارضات الدائمة للظروف التي نعيشها.[2]

---

(1) See:Honneth, Axel, «The social dynamics of disrespect; situating critical Theory today» in Dews, peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, p. 323.

(2) ينظر: بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ص 242.

جدول لتوضيح الفرق بين النظريّة التقليديّة والنظريّة النقديّة

النظريّة التقليديّة	النظريّة النقديّة
1- مجموعة من القضايا التي تتعلق بمجال معرفي محدد ويضمن تماسكها أنّه من بعض قضاياها تستنتج القضايا الأخرى وذلك كله منطقيًّا. ويتم فحص هذه القضايا وشرعيتها وصدقها بمدى مطابقتها مع أحداث ومعطيات الواقع. ومن ذلك يمكن تعميمها أو إعطاءها الشمولية تشبيهاً بالنموذج الرياضيّ.	1- هي النظريّة التي توجهها فكرة التنظيم الاجتماعيّ الموافق للعقل ومصالح الجماعات. وتستمد شرعيتها من البنى التي تحضر للعمل الإنساني نفسه. فهي مشروع كشف وحث ومعارضة. حث على التغيير في المجتمع. وكشف عن الوجه الخفيّ للواقع والعلاقة به. ومعارضة لأنّها تهدف إلى التغيير الكليّ للمجتمع. ولذلك لايوجد معيار واحد وثابت لوصف النظريّة النقديّة.[1]
2- تنغمس النظريّة التقليديّة في منظومة كونيّة هي عالم طبيعيّ يبدو مقدّساً بفعل ثبوتيّة تغيراته الأبديّة الحدوث.	2- تتعامل النظريّة النقديّة مع عالم إنساني تاريخيّ التحول، والذي عدّه الإغريقيون مادة لا تستحق المعرفة النظريّة بسبب قابليّة التغير فيه.
3- توافق النظريّة التقليديّة على الدائرة الأزليّة للمنظومة الكونيّة الطبيعيّة ككلٍ وفيها يتحول العالم الإنساني المتغير تاريخيًّا إلى حدث ليس حاداً أو له أبعاد فلسفيّة-تاريخيّة.	3- تعرّف النظريّة النقديّة نفسها على أنّها فلسفة التاريخ، بالمعنى الذي يدل على أنّ لاشي يخرج عن قبضتها.
4- لاتصف النظريّة التقليديّة التطبيق العمليّ باعتباره مقدمة للنظريّة وبكلمة أخرى هي لا تقف ما وراء التطبيق العمليّ، ذلك لأنّها (النظريّة) لا تشكو من نقص كونها دوما متكاملة بذاتها ويعود اكتفاؤها ذاتيّاً إلى استقلاليتها.	4- مع النظريّة النقديّة نجد وحدة النظريّة والتطبيق العمليّ التي تنادي بها النظريّة النقديّة تتبع بارتباطها عمليّة تاريخيّة دائمة. تشكل النظريّة النقديّة وحدة مع التطبيق العمليّ، إذ إنّها تشارك بالعمليّة التاريخيّة التي تتخذ منها موضوعاً- أي لحظة تاريخيّة تطورها من خلال معرفتها- فإنّ النظريّة النقديّة نفسها هي منحى عمليّ.
5- بناءاً على ماتقدم، فالنظريّة التقليديّة تعبر عن رؤية متكاملة، فهي تأخذ صيغة **النظرة المرتبطة بالماضي وليس بالنظرة** الهادفة إلى المستقبل، المستقبل الذي يمكن نيله عبر الارتباط العمليّ.	5- تشكل النظريّة النقديّة وحدة مع التطبيق العمليّ إذ إنّها تهتم بالتطبيق العمليّ على أنّه **حدث مستقبليّ** في تاريخ العالم.(2)

(1) ينظر: آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 47-48.

(2) See:Theunissen, Michael, «Society and History: a critique of Critical Theory» in Dews, peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, p. 243.

هوركهايمر وأدورنو، نقد الأداتيّة واستعادة منطق ماركسيّ معدل:

انضم أدورنو إلَى المدرسة في عام 1938، ووثق علاقته بهوركهايمر شخصيّاً ومعرفيّاً، وصدرت لهم نصوص بالشراكة كان أهمها "جدل التنوير"، استطاعا أنْ يوفقا كثيراً من رؤاهم باتجاه النقد المنهجيّ لمظاهر الاستلاب والتشيؤ بل والماركسيّة كنظريّة للتغيير.

استطاع هوركهايمر أنْ يبقي على شذرات شوبنهاوريّة في بناء نظرياته في الإفادة من الوعي بالخيبة والشعور بالتشاؤم من الواقع، وتمكن أنْ يحول الماركسيّة من فضاء تعليم في مدرسة فرانكفورت إلَى مرجع نظريّ مهيمن (بتعديل). ويمكن تحديد معالم استحضار ماركس لدى وهوركهايمر في رؤيته تجاه المقولات الاجتماعيّة- الاقتصاديّة من طبقة واستغلال فائض القيمة والربح والإفقار والانهيار، فكلها تحولت لديه من كونها مقولات تفسيريّة للمجتمع كما هو، إلَى مقولات نقديّة في ماهيتها لغرض تصحيح الضلالات والانحرافات في ذلك المجتمع. كما أنّه استطاع من فحص مقولة المزاوجة بين الماركسيّة والبروليتاريا في رعاية الأولى للثانية وفك ذلك الزعم برأيه أنّ الماركسيّة لم تعد هي الممثل المذهبيّ والرسميّ للبروليتاريا، لأنّ مصلحة البروليتاريا تولد فيها فقط وليس فوقها.[1] وقد حصل مع أدورنو تعديل في رؤية الماركسيّة وإمكان استعادتها كمنهج مطلق زمكانيّاً، فهو يرى أنّ الماركسية قد عانتْ ولاتزال تعاني من صعود ونزول وانكسار وإعادة بناء مع عدم نفادها، لكن في كل ذلك بقي مشعل النقد هو الماهية الأساسيّة للماركسيّة وهو مايمكن الاستفادة منه.[2] هكذا كانتْ وبقتْ الماركسيّة وكما وصفها أدورنو بالتقلب وإعادة التشكل مع مدرسة فرانكفورت بالخصوص، وسنعرج على تحولات أُخرى لها مع المدرسة.

قدَّمَ كل من هوركهايمر وأدورنو رؤيتهم التعديليّة اعتماداً على انجاز لوكاش في تصفياته للماركسيّة كما يرغب بوصف ممارسته في ماقدمه في تحطيم العقل

---

(1) ينظر: آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 91.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 92.

والتاريخ والوعي الطبقيّ. وقدما نقداً لإمكانية حث التشيؤ لعمليّة التحـــرر الـــتي كانت من لوازم النظريّة الماركسيّة. وذلك لفشلها في تحقيق الثورة المتوخاة لها. إذ اعتبر ماركس أنّ تحرير القوى الإنتاجيّة من قبل الرأسماليّـــة مقدمـــة موضـــوعيّة لقهرها[1]، فالقوى التقنية العلميّة للإنتاج بدت لهم متزاوجة مع علاقات الإنتـــاج وفاقدة كليّاً لقدرتها على إبراز النظام.[2]

وسينمو برنامج هوركهايمر وأدورنو النقديّ ليتسع مقولات التنوير كجزء ممـــا أدى إلَى التسليع والاستلاب والتشيؤ. ففي جدل التنوير نجدهما يشخصان المشـــكلة بالقول: «لقد ألزمتْ وكالات إنتاج الجمهور والحضارة التي أوجـــدها الإنســـان، بسلوكات مبرمجة كما لو كانت هذه السلوكات وحدها الطبيعة المناسبة والعقلانيّة. والإنسان لايتحدد إلاّ بوصفه شيئاً، أو عنصراً إحصائياً ينجح أو يفشل»[3]، لـــذلك تشكل التقنيّة المنتجة للأداتيّة والمختزلة للعقل الأنواريّ بها أصبحت هـــي اللوثيـــان الجديد الذي يهيمن ويسيطر على كل مفصليات الحياة الإنسانيّة. وفي الحقيقة، أنّـــه وبقدر مانلحظ تحولاً من هيمنة الميتافيزيقا بصورها الأسطوريّة التي كانـــت تقصـــر العقل الإنسانيّ على الخرافات واللاعقلانيّة فإنّ هوركهايمر وأدورنو قـــد وجـــدا أنّ العقل التنويريّ هو أسطورة من نوع آخر، ولم يستطع تمثيل ماحدده بـــه كـــانط، مثلاً، من كونه حالة الخروج من القصور الفكريّ. وفي هذا التحول نحو التقنيّ فقدنا عنصر التأمل الذي يعيد للإنسان هيبته أمام كل استحواذات التقنيّة «فالآلـــة مـــع إفادتها للإنسان فهي تقوم [اليوم] ببتره»[4]؛ ولذلك فقد شكل التنوير تواطـــؤاً مـــع الأسطورة. وحسبهما (هوركهايمر وأدورنو) «فلا يجد التنوير ذاته إلاّ حين يـــرفض كل تواطؤ مع أعداءه. وحين يجرؤ على نفي الخطأ لمطلق وهـــو مبـــدأ الســـيطرة العمياء»[5] بينما شكّل هو نفسه سلطة مطلقة، بما أنتج مـــن انعطـــاف كـــبيرة في

---

(1) See: Habermas, J, The Theory of Communicative Action, pp 366-367.

(2) See: Ibid, p. 367.

(3) هوركهايمر، ماكس وأدورنو ثيودور، **جدل التنوير، شذرات فلسفيّة**، ترجمة جـــورج كتورة، بيروت، دار الكتاب الجديد، ص 60.

(4) المصدر نفسه، ص 60.

(5) المصدر نفسه، ص 64.

مسيرته؛ وذلك بسبب تضخم وانفجار التقنيّة، وتحولها من الخدمة إِلَى السيادة. بينما هما ينتقدان السلطة ويشخصان بدقة استهجان الناس لها بسبب ما أفضت إليه من التشييء والقهر والاستعباد؛ لذلك يبدو مشروع التنوير برمته لدى هوركهايمر وأدورنو وكأنّه خدعة كبيرة.[1]

أدورنو بين الفن المحرر والثقافة المُصنَّعة:

يستفاد أدورنو من المفاهيم الماركسية داخل الحيّز الجماليّ، فيحاول أنْ يكشف مديات التشيؤ والاغتراب، التي تنطوي عليها الأعمال الفنيّة. لا، بل يريد أنْ يخلص العمل الفنيّ من ميتافيزيقياته ومتعالياته ليعكس هموم عمليّة إنسانيّة ويساهم بفاعليّة نحو التحرر.

يجد أدورنو في الثقافة موضوعاً آخر للتصنع والهيمنة والاستهلاك، كما يلمس مديات قسريّة الصناعة الثقافيّة وإنتاجها للشموليانيّ، وقمعها للمختلف حتى غاب التمايز في حقول الفعل والعمل. فقد أصبح الإنتاج اليوم «مقنناً وصناعة لأشياء متماثلة؛ مضحية بكل مايشكل فارقاً بين منطق العمل ومنطق النظام الاجتماعيّ»[2]. وعلاوة على قمعها وقتلها الاختلاف فإنّ صناعة الثقافة لدى أدورنو أصبحت تشير إِلَى هيمنات بورنوغرافيّة/ذات إيحاءات جنسية مستلبة للجنس نفسه شبقياته. بل أنّها أصبحتْ تقتل اللذة وما يصاحبها من رضا إنسانيّ. فيشخص أدورنو مع هوركهايمر في كتابهما ((**جدل التنوير**)) عدم انقطاع «الصناعة الثقافيّة عن كبت المستهلكين عمّا وعدتهم به. إنّ صك اللذة والمتمثل بالفعل، وبعرض المشهد هو صك مؤجل إِلَى مالا نهاية: فالوعد الذي يمثله ليس إلاّ وهماً وتحويراً ولا نصل إليه، وما على المدعو إلاّ الاكتفاء بقراءة اللائحة التي تمثل الوجبة»[3]. وتشخيص ماسبق هو سعي نحو البحث عن مخرج منه والانفكاك من هيمنته على السلوك البشريّ. فالمجتمع الرأسماليّ، طبقاً لأدورنو، ومن خلال

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ص 143.

(3) المصدر نفسه، ص 162.

واسطته في الصناعة الثقافيّة حوّل كل شيء تحت «مظهر وحيد: إمكانية أنْ يستخدم الشيء لأجل شيء آخر، حتى لو كان هذا عاماً قدر الإمكان. لاقيمة لشيء إلاّ بوصفه غرضاً متبادلاً. ولا قيمة له في ذاته»[1]، وهذه المحاولات إنّما تصب لديه في استعادة الإنسان وكسر قيوده التقنية وما عودته تلك وخروجه من السجن إلاّ باستحصال قوة المخيال ومنه بالدور الأول الفنيّ. «فالخيال حين يقدم شكلاً، فإنّه يقدم صورة من صور الوعي بالواقع، التي تتجاوز المكبوت والمقموع، ويقوم بذلك بوظيفته المعرفيّة، وهكذا فإنّ الخيال يقودنا إِلَى الاستطيقا. فنعثر وراء الصورة الاستطيقيّة على الانسجام بين الحب والعقل الخياليّ الذي كُبت بواسطة منطق المردود... والفن هو رجوع ماكان مكبوتاً بأحلى صوره،... لأنّ التخيل الفنيّ يعطي للتذكر اللاشعوريّ صورة التحرر الذي قمعته قوانين الواقع التي تهتم بالمردود المادي المباشر»[2]. وسيشكل الخيال الوتر الذي ستعزف عليه من قبل رجالات مدرسة فرانكفورت فيما بعد ولاسيّما مع ماركيوز.

وقد ينتقد الرجوع إِلَى الذات ويعاب في عمليّة التحرر إذ لابد أنْ تكون عمليّة موضوعانيّة لدى اغلب التوجهات الفكريّة المعاصرة كالعِلمويّة- الوضعيّة، إلاّ أنّ أدورنو يجد في العودة إِلَى الذات ملاذاً لكونها هي من يقوم بعمليّة الخلاص تلك. يقول: «في تصوراتنا الحاضرة لمفهوم الذات نجد بُعداً مزوجاً: فمن ناحية أولى نجد الجانب الأيديولوجيّ، ونجد من جانب آخر أنّ الذات بمثابة قوى يتغير المجتمع من خلالها... ولكني أضيف هنا أنّ معرفة تشيؤ المجتمع لاتعني تشيؤ المعرفة، وإلاّ وقعنا في المعرفة الآليّة- الميكانيكيّة»[3].

كل ماسبق يشكل صورة عن منهجيّة أدورنو في نظريته النقديّة على أنّها وظيفة الفلسفة برمتها. فهي لديه عبارة عن إجراء مراجعة معقلنة في مواجهة

---

(1) المصدر نفسه، ص 185.

(2) رمضان بسطاويسي، **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو نموذجاً**، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1998 ص 25.

(3) أدورنو، ثيودور، **محاضرات في علم الاجتماع**، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 123.

العقلنة.[1] ويقصد بها عمليّات العقلنة البيروقراطيّة والأداتية والتقنيّة. وهي صور ثلاث لموضوع سلطويّ قسريّ مهيمن ومستلِب للإنسانيّة كرامتها وحريتها. وذلك هو فحوى مشروعه في ((الجدل السلبيّ)) فهو بدل التأسيس الشامل لنظرة حول المجتمع، ركن إلَى الجدل بوصفه نقداً لمختلف النظريات الفلسفيّة والاجتماعيّة، حتى أدتْ هذه المنهجية إلَى إنكار إمكانية وجود نقطة مرتكز وبدء مطلقة أو أي أساس أولي للتفكير الإنسانيّ[2]. هكذا يصبح كل ماهو كلي وشمولي مهدد بالنقد والطرق. إنَّها مطرقة أدورنو الجديدة لكنها ليستْ هدامة بقدر كونها نقديّة مصححة منعطفة إلَى الجمال والأبعاد الإنسانيّة الجوانيّة. إلاّ أنّ أدورنو أبقى على الحتميّة التاريخيّة المنفعلة اجتماعيّاً، على مستوى صيرورة الأشياء وتسيير وحكم أفعال الإنسان. فهو يقول: «إنّ من خصائص الأداة الجوهريّة في النظريّة النقديّة أنّها تعرفنا على الأشياء بمثابة موجودات-هناك وبمثابة معطيات طبيعيّة أولاً. كما أنّها تعرفنا على صيرورتها ثانياً... إنّ ماهو صائر متغير هو مايتمثل لنا منذ البداية من خلال القوانين الاجتماعيّة... وبالإمكان القول، وبكل ثقة، وبعد استبعاد كل الفروقات الاسميّة والأيديولوجيّة، إنّ هناك، فعلاً، وجود لحتمية اجتماعيّة. تختلف هذه الحتميات المجتمعيّة من حيث مقوماتها عن الحتميات ذات العلاقة بالعلم الطبيعيّ من خلال الشكل الخاص بتاريخها المميز»[3]. ولذلك كله يعوّل أدورنو في جل أبحاثه السوسيولوجيّة على تقديم موقف نقديّ لما يتراوح بين المعنى القديم للسعادة ويوتوبيا السعادة في المستقبل من أجل البحث عن الحياة الطيبة، والتي تعتمد لديه على كشف الوهم المهيمن على الإنسان كأمل وحيد بالضد من الواقع، الذي يبدو بفعل ذلك الوهم ميئوساً منه[4]. هكذا نجد

(1) ينظر: هوفمايستر، بيتر، «مدرسة فرانكفورت والنظريّة النقديّة، بؤرة إشعاع النخبة اليسارية الألمانية في مجال الدراسات الاجتماعيّة»، ص 34.

(2) ينظر: بوتيمور، توم، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة سعد هجرس، مراجعة حافظ دياب، ط2، طرابلس -ليبيا، دار أويا، 2004، ص 48.

(3) أدورنو، ثيودور، **محاضرات في عِلم الاجتماع**، ترجمة جورج كتورة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1989، ص 119.

(4) ينظر: بوبنر، روديجر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ص 247.

هوركهايمر وأدورنو قد جالوا في رحــاب النظريّــة النقديّــة مــن تشــخيص ميكانــزمات المجتمع وما يخضعه بوعي ومن دونه للتشيؤ. وبحثوا سعيًا في تخليص الإنسان منه عبر آليات المخيال والجدل والفن.

أطياف أُخرى بمعية ماركس (فرويد، هيجل)

وإفادات النظريّة النقديّة منها:

أريك فروم: التحليل النفسيّ الاجتماعيّ بنكهة ماركسيّة.

اهتمتْ مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافيّة وتحليلاتها بوصفها منتجاً للوعي الإنسانيّ، وذلك استدعى اهتماماً بالإنسان الفرد مركزاً وفعلاً، وذلك تضــمن في داخله اهتماماً بعلم النفس ولاسيّما التحليل النفسيّ منه.[1]

من هذه النافذة يقتحم أريك فروم المجال النقديّ مفعّــلاً ماكــان حاضــراً ببساطة في فكر هوركهايمر وأدورنو. واستطاع فروم من أنْ يلتحــق بالمعهــد في مطلع الثلاثينيات (1932) ونشر في مجلته للبحوث الاجتماعيّة دراسات طغت فيها محاولات الدمج وتوشيج العلاقات بين علم النفس والماركسيّة؛ بــين تفســيرات فرويد لمحركات فكر الفرد من طرف والموقع الطبقيّ للأسرة والوضــع التــاريخيّ للطبقات الاجتماعيّة من طرف آخر.[2]

وكذلك، وجرياناً مع السياق التعديليّ والتوليفيّ- الانتقــائيّ للحــي مــن الفكر، يحاول أريك فروم أنْ يتفحص مقولات الماركســيّة والتحليــل النفســي كمرجعيات تحكم فكره أو يعتمدها في نظريته في التحرر والمجتمع الجديد.

يرى فروم أنّه لايمكن الاعتقاد بأنّ الرأسماليّة الغربيّة أو الشــيوعيّة الصــينيّة والسوفيتيّة قادرتان على إيجاد حلول للازمات الحاليّــة والمســتقبليّة للإنســانيّة. فكلتيهما، بنظر فروم، تؤديان إلَى بيروقراطيات مهيمنة تُشيء الإنسان، فلا يمكن أنْ تمنح البيروقراطيّة إمكانية السيطرة على الناس والأشياء لذلك يجد أنّ الرهــان

---

(1) ينظر: بوتيمور، توم، **مدرسة فرانكفورت**، ص 51.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 52.

اليوم ليس رهان خيار بين الرأسماليّة والشيوعيّة؛ وإنما الخيار بين البيروقراطيّة أو الإنسانيّة.[1]

وأزاد فروم على ذلك بتخليه عن المهام التاريخيّة للبروليتاريا، وأقر بفشل نظريّة اختفاء الصراع الطبقيّ، وقال: «إنّه ربما يتخذ الصراع الطبقي أشكالاً أقل عنفاً. ولكن يستحيل أنْ ينتهي؛ طالما ظل الجشع يسيطر على القلوب. وفكرة مجتمع لا طبقيّ فيما يسمونه في العالم الاشتراكيّ- والذي تتملكه، هو الآخر، روح الجشع- لا تقل خداعاً وخطورة عن فكرة سلام دائم بين أمم تتملكها روح الجشع»[2].

عمل فروم في أكثر من محاولة إِلَى إدخال الآليات التجريبيّة في البحث النفسيّ- الاجتماعيّ. بل أنّه شكّك في كثير من الفرضيات الأساسيّة لمنهجيّة التحليل النفسيّ، فهو يحذر مثلاً من أنْ يتحول «مفهوم اللاشعور... إِلَى فكرة دوغمائيّة، عندما لايتم التحقق من هذا الفرض بتقديم الدليل التجريبيّ على الكبت من خلال: الأحلام، والاخيولات، والسلوك غير المقصود، وهلم جرا»[3]، وتلك المحاولات جعلت منه ينفصل عن مدرسة فرانكفورت فيما بعد (1939) بسبب الخلاف مع أدورنو والمعهد لمنهجيته الإمبريقيّة الصرفة، التي طغت على أبحاثه مع وبعد مجلة الأبحاث الاجتماعيّة التابعة للمعهد. وبعدها أعلن استقلاله الفكري تماماً عن المدرسة.[4]

استطاع فروم أنْ يقدم قراء نقديّة للمجتمع وينظر لمشروع تحرريّ لخلاصه بصورة راديكاليّة قد تنحو منحى يوتوبيّاً في كثير من مفاصلها.

وطوّر فروم مفهوم اللاشعور من حيزه الفرديّ إِلَى الجماعيّ. يقول فروم:«إنّ كل مجتمع يحدد أية أفكار وأحاسيس يحق لها أنْ تصل إِلَى الشعور وأيها

---

(1) ينظر: فروم، اريك، **ماوراء الأوهام**، ترجمة صلاح حاتم، ط1، سوريا، دار الحوار، 1994، ص 179.

(2) فروم اريك، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ترجمة سعد زهران، مراجعة وتقديم لطفي فطيم، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، 1989، ص 108.

(3) من مقدمة محمود منقذ الهاشمي لكتاب: فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ترجمة وتقديم محمود منقذ الهاشمي، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2009، ص 79.

(4) ينظر: آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 22.

يجب أنْ تبقى لاشعوريّة. وكما أنَّ هنالك طبعاً اجتماعيّاً فإنّه يوجد لاشعور اجتماعيّ. إن تلك المناطق، مناطق الكبت التي يمكن إيجادها عند معظم أفراد مجتمع من المجتمعات والتي أُطلق عليها اسم "اللاشعور الاجتماعيّ"»[1]. هذا الانتقال خلق له فضاءاً أوسع لمجال النظريّة النقديّة وإمكانية تحقيق أهدافها أو على أقله رسم خطوات لتحديد مسار تلك الأهداف.

فهو منذ الأساس في دراسته وتحليلاته النفسيّة لم يكن يهدف إِلَى علاج نفسي كما هو حال التحليل النفسيّ الكلاسيكيّ، بوصفها محاولات لإزالة الأمراض والأعراض، بل كان يؤمن بالتغيير الجذريّ في الشخصية الكليّة. شخصية الفرد والمجتمع. ولم يكن هدفه كما كان مع هوركهايمر تاريخيّاً، فليس ماضي الشخص بحد ذاته هو المهم في الشخص والمجتمع بالنسبة لتحليلاته بل الماضي الذي يكمن في الحاضر. لأنّه يهدف لفهم وإدراك الأمور التي تحصل الآن.[2] وهذه الراديكاليّة جعلتْ منه يسير بنسقيّة نقديّة بنائيّة. نقد وتشخيص مثالب ومشاكل الأنظمة القائمة سياسيّاً واجتماعيّاً وثقافيّاً ونفسيّاً وكيفية التأسيس في المرحلة البنائيّة لبرنامج حل ونظريّة كبرى تشابه ماكان ينسجه العقل التقليديّ، الذي انتقد من قبل هوركهايمر.

يجد فروم في التشيؤ محوراً مكروراً ومتواصل السلب للإنسان المعاصر لحريته وإمكاناته وإبداعه. إذ «إنَّ الأشياء تحكم الإنسان والتملك يحكم الوجود، والموتى يحكمون الأحياء»[3]؛ لذلك يعاني الإنسان المعاصر من انتصار لأطراف ثنائيات يخسر فيها الإنسان في كل مرة. فالموتى ينتصرون فتغيب حريته وإمكانية فهمه لحياته وتحرره. وكذلك فالأشياء بفضل التقنية تصبح أكثر أهمية وأكثر سلطة على الإنسان نفسه. كما أنَّ الوجود الإنسانيّ يختفي وراء نوع من الإحساس بأهمية التملك وأنَّ كل شي يخضع لمعياره.

---

(1) فروم، اريك، **ماوراء الأوهام**، ص 93.

(2) ينظر: من مقدمة محمود منقذ الهاشمي لكتاب: فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ص 86-87.

(3) فروم، اريك، **تشريح التدميرية البشرية**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، 2006، ص 107.

يحدد فروم صفات المجتمعات النكروفيليّة (التي تمجد المــوتى) والواضــحة في الثقافة التقنيّة بـــ: العناية بالآلة وإهمال الإنسان وتفضيلها عليه، مما يســتتبع عبــادة السرعة والتدمير والحرب والعنف على حساب الثقافة والحب والتســامح والحيــاة. وذلك كله انعكس من خلال تدمير المدن والإنسانيّة وحياتها في الحروب إنطلاقاً من مسوغات التقنية النكروفيليّة وانتاجاتها.[1] على ذلك يرى فروم أنّ المشــكلة اليــوم ليستْ قانونيّة للكية الممتلكات أو مشكلة تقسيم أرباح بل هي مشكلة عمل وتجربة وتقاسمهما. لذلك يعتقد أننا بحاجة إلَى خلق مجتمع عمل بمواصفات جديــدة، بمنــع حافز الربح من أنْ يوجه الإنتاج إلَى النتائج المؤذية للمجتمــع. ويلــزم لــذلك أنْ نستبدل التوجه الاستغلاليّ والادخاريّ في القرن التاسع عشر والتوجه الاســتهلاكيّ التسويقيّ اليوم (بدلاً عنهما) بتدابير اجتماعيّة للغاية من العمليّة الإنتاجيّة.[2]

يقترب فروم من نقد أدورنو في موضوعة الصناعات الثقافية والإعلامية، فهو ينتقدها ويجدها اخطر على الصحة العقليّة من المخدرات نفســها، لأنّهــا تفقــد الإنسان صفاءه الذهني وتفكيره النقديّ واستقلاليّة وجدانه.[3] لذلك هي تقــع في طريق تحرر الإنسان وتحويل مساره نحو التشويه والتحريف والتكذيب واســتناداً على ذلك يغيب الإنسان في لاوعيه واستلابه.

ولكل تشخيصاته السابقة يحاول رسم معالم وقسمات شكل نظريّة شــاملة للحل يمكن تلخيصها بـــ[4]:

1- **التواصل ضد النرجسيّة**: فالتذاوت والتعامل مع الآخر باعتباره ذاتــاً معترفاً بها هو حل ومخرج من أزمة الذاتيّة ومركزيتها المقيتة، التي تقودنا إلَى النرجسيّة والتي تقود بدورها إلَى التدميريّة.
2- **التجاوز – الإبداعيّة ضد التدميريّة**: ويقصد به أنّه وبدلاً من محاولات القضاء على الموضوع الذي نكون علاقة معه يجب أنْ نحاول الإبــداع

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 116-117
(2) ينظر: فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ص 489.
(3) ينظر: فروم اريك، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ص 180.
(4) ينظر: فروم، اريك، **المجتمع السوي**، ص 142 وما بعدها.

بعلاقتنا به ومحاولة تكوين علاقة غير مَرَضيّة كما مع التدميريّة التي تحاول القضاء على الموضوع أو الآخر من أجل الذات.

3- **الترسخ- الإخوة ضد سفاح الحرم:** فكرة في التضامن الاجتماعيّ وتأكيد مقولات الإخوة والصداقة في قبال السفاح، الذي قطع العلاقات بكل المؤسسات التي تلعب دور الأم من مدرسة أو دولة أو غيرهما من المؤسسات.

4- **الإحساس بالهويّة- ضد التماثل القطيعيّ:** وهو مشروع آخر ضد التماثل والتطابق والخضوع لعقل الجمهور الذي في أكثر لحظاته هو عقل واهم.

5- **الحاجة إلَى إطار للتوجه والإخلاص- العقل ضد اللاعقل:** وهنا يؤسس فروم للمرجعيّة النظريّة النقديّة التي تفحص العقل، وتحاول الاستمرار في استعماله ضداً ومعولاً للتحرر من الاسطورات والخرافات.

يزيد فروم على مشروعه البنائي شروطاً لصحة المجتمع الجديد الذي عليه أن يتخذ الآليات السابقة لتنفيذ البرنامج التحرريّ ومنها[1]:

يجب تحرير النساء من هيمنة الرجال: ففي حقيقة الأمر أنّه لاتوجد علاقة بين رجل وامرأة مبرأة من اللعنة: لعنة إحساس الرجل بالتفوق وإحساس المرأة بالنقص. ويجب **إنشاء نظام إعلام فعّال:** فإنّ ما يتوفر من المعلومات قليلاً جداً قياساً بما هو مخفي، ولم نتمكن الاطلاع عليه. ويجب **فصل البحث العلميّ عن تطبيقاته في الصناعات العسكريّة**. والمطلب الصعب وشبه المستحيل **أنّه يجب نزع السلاح النوويّ**. هكذا نجد تحقق لفرضيتنا التي قلناها في بداية حديثنا عن فروم في كونه يتجه نوع من اليوتبيا بالرغم من نقده ليوتوبيا ماركس.

---

(1) ينظر: فروم اريك، **الإنسان بين الجوهر والمظهر**، ص 189.

هربرت ماركيوز: العقلانيّة بوصفها نقداً.

درس ماركيوز في برلين وفرايبورغ وتعرف على هوسرل وهايدغر، وتحصّل هنالك على الدكتوراه وناقش تحت إدارة هايدغر أطروحته بعنوان: "انطولوجيا هيجل وتأسيس النظريّة التاريخيّة" وفي هذه المرحلة اتصل بمدرسة فرانكفورت بعد أنْ ساءت علاقته بهايدغر، وهاجر إِلَى جنيف في 1933 واتصل بهوركهايمر وأدورنو في باريس ليدير معهما مجلة البحوث الاجتماعيّة. وفي عام 1936 تراخت علاقته بالمدرسة النقديّة.(1)

وبالرغم من انفكاكه شخصيّاً عن هايدغر إلاّ أنّه معرفيّاً بقي متعلقاً. فهو يأخذ عنه المزاوجة بين القلق والبراكسيس، والتي لم ترق لهوركهايمر وأدورنو قبله لأنّها تخمد السلبيّة بين أطراف العقلانيّة وضدها، كما أنّه لم يجار نقد فرانكفورت لمبدأ التماثل والهوية الهيجلي (فالتماثل بين العقليّ والواقعيّ موضوع منتقد لدى المدرسة) ليقبله.(2) فهو يؤسس نظريته الجدليّة مباشرة على فلسفة هيجل، بل عمل على تحويل فكر ماركس تماماً إِلَى الهيجليّة الراديكاليّة.(3) لكننا يجب أنْ نلحظ، جيداً، كيف أنّ ماركيوز قد بقي أكثر امتثالاً من هوركهايمر وأدورنو للماركسيّة الحية من أفكار استدعاء الماديّة التاريخيّة بتعديل وأفكار الاستلاب ومشاكل العمل.

واستطاع ماركيوز أنْ يؤسس لنظريته النقديّة عبر نظرته للنظريّة العقلانيّة الاجتماعيّة بصفتها نظريّة نقديّة في فحواها وماهيتها، لأنّها تخضع لنقد عمليّ ونظريّ إيجاباً وسلباً. والبُعد الهيجليّ يمكن لمحه في فهم ماركيوز للتاريخ على أنّه مسار استلاب، والجدل فيه هو الجدل السلبيّ، وجدل النفي العقليّ المتتاليّ والمتشكل بصورة نقد (كما شخّصتْ الماركسيّة ذلك بصورة مشابهة)، وفي ذلك يقسم ماركيوز محركات النقد إِلَى قسمين:

الأول/الموقف المتكون لدى الإنسان باعتباره حاملاً للعقل عضويّاً. أي أنّه يمتلك القدرة على التمييز وأنْ يشكل وجوده بحرية. اعتماداً على سعادته الدنيويّة.

---

(1) ينظر: آسون، بول لوران، **مدرسة فرانكفورت**، ص 18-19.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 43-44.

(3) ينظر: بوتيمور، توم، **مدرسة فرانكفورت**، ص 47.

الثاني/الموقف والمستوى الذي يتحصل عليه الفرد من خلال تطـــور قـــوى الإنتاج وعلاقاته مطابقة أو صراعاً فيما بينها. وذلك لكونها معياراً لعمليّة البنـــاء العقلانيّة التي يقوم بها الإنسان باتجاه المجتمع.

علاوة على ماسبق، فإنّ النظريّة النقديّة على دراية بما يحدد المعرفة الإنســـانيّة والفعل العقلانيّ الاجتماعيّ، إلاّ أنّها لاتتسرع في ترسيم تلك الحدود وتركن إِلَـــى عدم إلقاء الجزاءات والإحكام بشكل غير نقديّ.[1]

ويقدم ماركيوز تكميلاً لصورة النظريّة النقديّة في نقدها للعلم وتحالفه مـــع المثاليات أو الفكر الشموليّ التقليديّ. كما أنّه يشيد مهمة متميزة للفلسفة، اليوم، تتسم بكشف الزيوفات وتوجيه النقود لانحراف مسار المجتمعـــات وضـــياعها في غياهب التشيؤ والهيمنة التقنية. يقول ماركيوز:«إنّ النظريّـــة النقديّـــة للمجتمـــع تتمسك أساساً بأنّ المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير أشد نتائج العلـــوم عموميّة. وهي أيضاً تأخذ- كأساس لنظرها-. إنّ العلم قد أظهـــر، علـــى نحـــو كاف، قدرته على خدمة تطور قوى الإنتاج وإتاحة إمكانات جديـــدة لوجـــود أغنى... غير أنّ هذا لايعفي النظريّة من نقدٍ دائم للأهداف والمناهج العلميّة الـــتي تدخل في اعتبارها كل موقف اجتماعيّ جديد»[2].

وشخّص ماركيوز ضعف قدرة البروليتاريا على الثورة والقيادة التاريخيّـــة في التصور الماركسيّ ووصف دورها بالسلبيّ طبيعيّاً بسبب التقنية، «فلا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم. وما يزيد الطين بلة وجود تنظـــيم تكنولوجيّ للإنتاج في الجانب الآخر من الحاجز، جانـــب التنظـــيم والإدارة،... ويلبس المستغلون الحقيقيون طاقية الإخفاء وراء واجهة الموضوعيّة العقلانيّـــة،... ويحجب القناع التكنولوجيّ العبوديّة واللامساواة»[3]؛ ولذلك فإنّ التقنية تقـــوم بخلق نوع من الوهم بالعقلانيّة وتغيب بدورها كل أوجه الاسطرة التي تتضـــمنها

---

(1) ينظر: ماركيوز، هربرت، **فلسفة النفي: دراسات في النظريّة النقديّة**، ترجمة مجاهد عبد المنعم، ط1، بيروت، منشورات دار الآداب، 1971، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ص 167.

(3) ماركيوز، هربرت، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة جورج طرابيشي، ط3، بيروت، دار الآداب، 1988، ص 67.

وتحميها وتدافع عنها. وكل ذلك بسبب تطور الرأسماليّة وأصبح بوسعها إنتاج عددا من الوسائل والأدوات لخلق الارتياح بدرجة أكثر مما سبق. وهذا يتيح لها أنْ تحل أزمة النزاع بين الطبقات. وبالرغم من ذلك فإنّ الرأسماليّة المتقدمة هذه لا تزال تسرق فائض القيمة وهي تتوالد وتتحول في تحسين أنظمة الاستغلال والسيطرة بحيث لاتشعر هذه الأنظمة الإنسان، المستغَل والمهيمن عليه، بالألم بل قد يحس بالرفاهيّة.[1] لذلك قد تصبح فكرة الثورة على الرأسماليّة هي ثورة على الإنسان نفسه أو على الأغلبيّة من البشريّة لأنّهم أصبحوا جزءاً منها.

وأخذت تلك الهيمنات التقنيّة وجهاً، حسب ماركيوز، سياسيّاً وقد أصبح بذلك لوغوس التقنيّة لوغوساً للعبوديّة والاستلاب المستديم. فتحولت التقنيّة من محررة للإنسان إِلَى طريقة لتحويله إِلَى شيء وأداة وأصبح مع ذلك عقبة في سبيل التحرر.[2]

المخرج من التشيؤ: الفن والخيال والتضامن.

يفكر ماركيوز في البعد الجماليّ كمخرج من أزمة التشييء والضياع في أروقة التقنية، فيقول: «يمكن أنْ يفيدنا الجمال، على نحو ما، بفضل مزاياه، في تخمين مايكون عليه مجتمع حر، ففي عالم تكف الصلات الإنسانيّة عن أنْ تكون الوسائط فيها بعد، علاقات تجاريّة، ولاتكون بعد قائمة على الاستغلال، أو التنافس أو الإرهاب، يجب أنْ تكون الحساسيّة متحررة من جميع المسرات القمعيّة في المجتمعات المستعبدة، وأنْ يكون في وسعها التطلع إِلَى أشكال من الواقع ووجوه لم تكن حتى اليوم موضوعاً إلاّ للتصور الجماليّ. وذلك لأنّ الحاجات الجماليّة ذات محتوى اجتماعيّ خاص»[3]. هذا يعني أنّ الخلاص من اختزال الفعل الإنسانيّ في علاقات إستراتيجيّة، كما سيعبر عنها هابرماس لاحقاً، يُعد الأمر الأساس في تشويه واستغلال الإنسانيّة.

---

(1) ينظر: ماركيوز، هربرت، **نحو ثورة جديدة**، ترجمة عبد اللطيف شرارة، بيروت، دار العودة، 1971، ص 32-33.

(2) ينظر: ماركيوز، هربرت، **الإنسان ذو البعد الواحد**، ص 191.

(3) ماركيوز، هربرت، **نحو ثورة جديدة**، ص 53.

يشخّص ماركيوز اعتماد الجماليّة على بعد خياليّ تم قمعه مع الرأسماليّة والتقنيّة، وما أنتجه العقل الأداتيّ والمراقبة في العلوم النظريّة والتطبيقيّة. إذ شوهتْ منجزات العقل، و لم يسمح لسلطة الخيال لأنْ تصبح عمليّة. وتكمن عمليّة الخيال في إمكانية خلقه لأخلاقيات جديدة ونظام جديد عن الحرية ويبقى ذلك باسم العقل.[1] ويرى ماركيوز أنّ الاحتجاجات السّياسيّة الراهنة ماهي إلاّ ضرب من ضروب الخيال والتحرر التي تشكل بُعداً جماليّاً وتنتج أخلاقيّة وحساسيّة جديدة تجاه الوضع الإنسانيّ القائم، فهما يمثلان شرطان ونتيجتان للتغيير الاجتماعيّ.[2]

في المجتمع المتحرر ستكون السمة الأساس هي التضامن فهو يعمل على خلق انسجام في العلاقات الإنسانيّة، فيما يخص العمل وغاياته وفيه يستطيع الإنسان أنْ يعبر عن ذلك الانسجام الحقيقيّ بين حاجات الفرد والمجتمع وأهداف كل منهما. وذلك ماسيقود نحو خلق مفهوماً جديداً للحرية من خلال شعور المرء بأنّه يمتلك الحرية والاستقلال.[3] فما تنتجه العلاقات هو مايريده تماماً لأنّه خاضع لمعياريّة التضامن والخدمة الاجتماعيّة.

النظريّة النقديّة التواصليّة: في العلم والفهم والفن عند هابرماس.

الجيل الثاني بدأ اقتراناً مع هابرماس المولود في سنة 1929، والذي دشّن نظريته النقديّة على إعادة قراءته للماركسيّة وبنائها من جديد، ونقده القيّم للوضعيّة بوصفها عِلموية، ونقده لرواد مدرسة فرانكفورت نفسهم. لاسيّما في اختزالهم موضوع العقلانيّة بالأداتيّة.

وإسعافاً للعقل ومنجز التنوير قبل انحرافه يشدد هابرماس على إعادة رهان ومسألة العلاقة بين المعرفة والمصلحة بوصفها وجهاً آخر للعلاقة بين النظريّة والممارسة الماركسيّة.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 56-66.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 57.
(3) ينظر: ماركيوز، هربرت، **نحو ثورة جديدة**، ص 142.

المعرفة والمصلحة وإمكان المفارقة والمعانقة:

يحاول هابرماس أن ينفك من هيمنة فلسفات الوعي التي شخصها باعتبارها الصفة التي لازمت الفكر الغربيّ إلَى اليوم عبر التنظير للعقلانيّة التواصليّة. والتي بدورها تحتاج إلَى بيئة تنظيرية تتيح مجالا لفهمها وتحقيقها. تعتمد العقلانيّة التواصليّة لديه على التفرقة بين مجالات المعرفة وشروط حصولها/مصالحها وفضاءاتها الخاصة بها.

وتنشأ علاقة المعارف بالمصالح والحقائق بالمعايير، حسب هابرماس، عبر جدليّة موضوعات ثلاث، كسلوك نابع من الحداثة (المعدلة من لدن هابرماس). ويتسنى لنا من ذلك، تشخيص منهجيتها في العقلنة، ولاسيّما في معرفة تموضع فلسفة التواصل فيها، بإعتبارها منفذ هابرماس لإعادة بناء الحداثة، وهذه الموضوعات تتشكل في إطار عوالم ثلاث هي:

1- العالم الموضوعيّ - الطبيعيّ.
2- العالم الاجتماعيّ.
3- العالم الذاتيّ.

يقول هابرماس:«إن تعيين حدود الميادين المختلفة، تظهر [بالشكل الآتي]: أحدها كطبيعة موضوعيّة خارجيّة، عندما نعتمد الموقف الإفتراضي للملاحظ، والثاني كحقيقة اجتماعيّة معياريّة عندما نعتمد الموقف الانجازيّ لطرف ما في التفاعل، والثالث كطبيعة ذاتيّة لمن يعتمد الموقف التعبيريّ،... هذه الضرورات الصلاحيّة (الحقيقة والصحة والواقعيّة- الحقيقة)، والتي تجعلها مقترنة ضمنياً بكل فعل لغويّ»(1).

يتبين مما سبق، أنّ لكل عالم من العوالم الثلاث معرفة ومصلحة، معايير وحقائق، مغايرة للآخر، فلا تسري معايير أحدها على الآخر، ولا تنتج المعايير في عالم ما، حقائق تنتمي إلَى عالم آخر، ولأنّ العقل فاعليّة عند هابرماس، فإنّ ذلك يجعلنا ننشيء نوعاً من التقابلات بين فاعليات العقلنة، والعوالم التي تشكل بيئتها.

---

(1) هابرماس، يورغن، **بعد ماركس**، ترجمة محمد ميلاد، ط1، دمشق، دار الحوار، 2002، ص 44.

عوالم الفاعل: تمايزات لابد منها.

تتجسد العقلانيّات بتنظيم وترشيد الفاعليات المرتبطة بالعوالم الثلاث، الـــتي سبق وأنْ ذكرناها، كما هي ثلاثية السياق الهابرماسيّ:

1- في مقابل العالم الطبيعيّ، يُنتج مفهوم الفعل الأداتيّ؛ والذي معه أصـــبح هم العقل الوحيد هو إنتاج السيطرة على الموضوع دونما اكتراث بمـــا ينتجه أو بقيمته النظريّة[1] وفي محاول سيطرة الذات على موضـــوعها، ومسكه، من أجل الهيمنة عليه، وتحقيـــق النجاحـــات المبتغـــاة منـــه، وبالفعاليّة التي تحوّل كل ما يحيط بها إِلَى شيء حتى العقـــل نفســـه[2]، وذلك يتم اليوم عبر التقنية، عن هذا السلوك، وتكمـــن فائـــدة هـــذه الفاعليّة في القدرة على توفير أشياء بفضل التقنيات، مـــروراً بتفســـير الحوادث واختبارها، تجريبيّاً[3]، وبذلك يمثل الفعل الأداتيّ، براكســـيس السيطرة على العالم الطبيعيّ الخارجيّ، وهو بتوجهه نحو الطبيعة ينقسم إِلَى قسمين: الأول: التقنيّ- الأداتيّ، والثاني: التجريبيّ، والأول يتوجـــه موضوعه نحو الواسطة في السيطرة، وذلك خيـــار الفاعـــل، والثـــاني موضوعه ماهو كائن ومتحقق في العالم الموضوعيّ وما يمكن أنْ ينبثـــق عنه[4]، فالأداتيّ هو فعل لإمكانيات وشروط التحقق، وأقصـــد هـــو

---

(1) ينظر: عمر مهيبل، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربيّـــة المعاصـــرة**، ط1، لبنـــان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربـــي، 2005، ص 300.

(2) ينظر: هابرماس، يورغن، **القول الفلسفيّ للحداثة**، ترجمة فاطمـــة الجيوشـــي، ط1- منشورات وزارة الثقافة السورية، 1995، ص 522.

(3) ينظر: ايف جونريه، يورغن هابرماس.. التواصل أساس الاجتماع، ضمن كتاب جان فرنسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها وأعلامها وقضـــاياها**، ترجمـــة إبراهيم صحراوي، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاخـــتلاف، 2009، ص 159.

(4) ينظر: هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صـــقر، مراجعـــة إبـــراهيم الحيدري، ط1، ألمانيا، منشورات الجمل، 2001، ص 376.

مايبحث في كيفية التطبيق العلميّة كسلوك سيطرة على الطبيعة، بينما الفعل التجريبيّ هو فعل لاحق إذ أنّه يتعلق بما تنتجه الطبيعة، وذلك عكس الأداتيّ، بما تنتجه التقنية- عبر الذات التي تطمح إِلَى السيطرة على العالم الخارجيّ.

2- في مقابل العالم الاجتماعيّ، تتجلى فاعليتان عقلانيّتان:

أ- **الفاعليّة الإستراتيجيّة**، هي فاعليّة تنافسية تهدف إِلَى قمع أفعال الآخرين، ومحاصرتها بغية التفوق عليها، وهي قد تتجلى على شكل نقاشات صريحة، يهدف المشارك فيها إِلَى التغلب على الآخر، أو مضمرة عبر أفعال تنطوي على الخداع أو التحريف الإيديولوجيّ، وذلك كله، يهدف بطبيعته، إِلَى النجاح، والسيطرة،[1] وتلك السيطرة ومنطق الربحيّة والنجاح، قد يحصل داخل الأنساق الاجتماعيّة (النُظم الاجتماعيّة: الاقتصاد، السّياسة،..) وخارجها، والخارج هو مجموعة العوالم المعاشة الذاتيّة الإنسانيّة التي هيمن عليها الفعل الإستراتيجيّ بواسطة تلك النسقيّة. وتتجلى أيديولوجيا التقنيّة -حسب هابرماس- بمجرد إنعكاسها على المجال الاجتماعيّ، عبر نسقيتها القسريّة التي اقتحمتْ أغلب مجالات الحياة، أو عبر المتحكمين بها. إنّ مجالها الأساس هو الطبيعة فقط؛ لذلك نجده يركز في البحث على إنعكاس العقل الأداتيّ في شكل جديد من الترشيد، والمراقبة، والضبط، والتقييد للسلوك الإنسانيّ، عبر أنساق داخل الحيز الاجتماعيّ، يقول هابرماس: «تخرق الايديولوجيا الجديدة، إذن، المصلحة التي ترتبط [بالحيّز الاجتماعيّ]... هذه المصلحة التي تمتد إِلَى الحفاظ على التشارك الذاتيّ للتفاهم، كما إِلَى إنتاج تواصل

(1) ينظر: غالي حسين دواجي، الفاعلية التواصليّة عند هابرماس، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **اللّغة والمعنى**، ط1، لبنان والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2010، ص 293.

خالٍ من السيطرة... [وهذا يؤدي إلى] اختفاء المصلحة العمليّة خلف توسع قوة التحكم التقنيّة»[1].

ب- **الفاعليّة التواصليّة:** يرى هابرماس أنّ الفاعليّة الأداتيّة - الإستراتيجيّة، تجاوزتْ مديات موضوعها وهو الطبيعة، والهدف نحو النجاح والسيطرة، لتحاول أنْ تهيمن على موضوع الإرادة الحرة - الإنسان، بعوالمه الذاتيّة الخاصة وتجاربه التشاركيّة مع الآخرين، والتي ترتكن إِلَى التفاهم، لا إِلَى الربح والنجاح والسيطرة، على ذلك يوجب هابرماس الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من التواصليّة بين الذوات الفاعلة الاجتماعيّة (**الفاعليّة التواصليّة**)، أو المشاركة البينذاتيّة في نقاش- تداوليّ، يهدف نحو فهم السلوكيات المتحصلة بين أفراد المجتمع[2]، والذي إنْ حصل، مع هذه السيطرة للعقلانيّة الهادفة نحو النجاح، فإنّه سيكون مشوهاً وغير صحيح، وما أنْ يحصل «تكيّف الأشكال الاجتماعيّة للإنتاج والتداول مع تقدم التقنيات العِلميّة، [فإنّ ذلك يجعل] أمر شكل النشاط واحد مسيطراً. إنّه، تحديداً، الشكل الأداتيّ»[3].

3- ويمكن إضافة **فاعليّة التأمل أو التحرر**[4]، والتي لا يشير لها على حد علمنا، أغلب الباحثين الذين ناقشوا الموضوع، والتي يعطيها هابرماس صفة المعرفة التأمليّة، والتي لاتشير نصوصه إِلَى فاعلية منفصلة لها، إلاّ كنقد وتحرر، ينتهجه هابرماس لإعادة هيبة الفلسفة، وهذه الفاعليّة بقدر ما تتضح منفصلة فهي متصلة من الجانب الآخر، بكونها تتماهى داخل الفاعليتين الأوليتين ضمناً وتتماهى الفاعليتين فيها إنعكاسيّاً،

---

(1) هابرماس، يورغن، **العلم والتقنية كايديولوجيا**، ص 83.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 148-149.

(3) هابرماس، يورغن، **مستقبل الطبيعة الإنسانيّة: نحو نسالة ليبرالية**، ترجمة جورج كتورة، ط1، بيروت، المكتبة الشرقية، 2006، ص 58.

(4) ينظر: هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 249 وما بعدها.

وهذا هو مشروع النظريّة النقديّة الهابرماسيّة، وهنا ينقسم الفعل التأمليّ إِلَى قسمين هما: **النظري والذاتيّ**، ويقصد بالنظريّ البحث في شروط تحقق المعارف، ونقدها، وكشف زيفها، والتأمل الذاتيّ ينعكس على الذات ليحولها إِلَى موضوع لذاتها، ليكشف فيها مواطن الادلجة والتشويه، واللاشعور المسيطر على الذات[1]. ومهمة هذه الفاعليّة، ومن خلال النقد، أنْ تكشف هيمنة العقل الأداتيّ عبر التقنية، أو هيمنة الأنساق عبر الإيديولوجيات الأخرى، في سبيل دعم مشروع التواصل وتحريره وعدم إبقائه مشوهاً[2]، من أجل أنْ يحقق غايته الإنسانيّة الأساسيّة وهي الفهم، وتحويل هذا الفهم من غاية للتأمل الذاتيّ والنظريّ، إِلَى أداة ووسيلة، لتحقيق الإجماع، عبر النقاش والحوار بين الأفراد المتواصليّن. وبذلك تمثل فاعليّة التأمل والتحرر وسيلة لكشف ظاهرة الأدلجة والانفكاك منها. «ووفقاً لهابرماس، [فـإنّ] ظاهرتي السيطرة والايدولوجيا، كظاهرتي التحرر ونقد الايدولوجيا، يأخذان وضعهما تماماً في مجال الفعل التواصليّ»[3]، لكن فصلنا لهذا النوع من الفاعليّة هو تحليلي لغرض تبيان مهمات الفعل الذاتيّ والاجتماعيّ، أكثر من كونه تمييزاً لمجال الفاعليّة العقلانيّة، فهو يمكن أنْ ينعكس في الممارسة الاجتماعيّة برفقة التحرر مع الفعل التواصليّ، وإنْ كنا في غيرها، مثل الأداتيّة أو الإستراتيجيّة، نحتاج دائماً إِلَى تأكيد انفصال مجالاتها.

تتحقق هذه الفاعليّة في نظر هابرماس، بتأسيسه لفكرة المجتمع العقلانيّ، الذي يُعد الضمانة لمشروعية النقد، وان كان هذا الضمان فيه نوع من المرجعية المتعاليّة لا الماديّة، إلاّ أنّه يرى أنّ النقد مستحيل ما لم يكن بالإمكان اختبار الموقع

---

(1) ينظر: هاو، ألن، **النظريّة النقديّة**، ص 99.

(2) ينظر: هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ص 291-292.

(3) لارين، جورج، **الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2002، ص 214.

العينيّ الذي نمثله إزاء بعض المواقف العقلانيّة؛ ولذلك يتحـول هابرمـاس إِلَـى نماذج مثل اللسانيات والتحليل النفسي[1]، وهي تمثل فاعلية هذا الضـرب مـن العقلنة.

وعلى ماسبق، فلا يمكن كما يقول هابرماس: «اختزال النشاط الاجتمـاعيّ إِلَى نشاط استراتيجيّ، إذا كانت الحياة لا ترتكز سوى على الملاحظة المتبادلـة، والجري نحو السلطة والتحكم في الأشياء، فإنّه سيكون من المستحيل معرفة لمـاذا، من منظور المشاركين، لا نستطيع التمييز بشكل دقيق إذا ماكان يسعى إِلَى إقناعنا بحجج وأدلة، ويلزمنا بقرارات أو يتصرف بخدع،... لكن أليستْ الممارسة التأمليّة اليوميّة تمكن عالم الاجتماع من استخلاص قدراته؟»[2]. وقد تمثل اللُغة الوسـيط الأمثل لتفعيل تواصل شفاف وسليم، يؤدي أغراض التعارف والاعتراف والاتفاق والإجماع كنهاية من طرف الحواريّة وبداية لتأسيس التشريعات والقوانين وفلسفة الحق لديه.

ولا يقتصر مشروع هابرماس على تصـنيفه للعـوالم وعلاقاتهـا ومجالهـا وموضعها، فما قدمه من نقد لمقولات الحداثة الذاتيّة لم يجعله يتخلى عن مشـروع الحداثة برمته بل هو اليوم رائداً دعويّاً لها، من خلال تأكيده على قيم العقلانيّة لأنّه حفظ لها حدودها وبين حاجتها اعتماداً على تصنيف المعارف السابق. وهو بذلك يحفظ ضمنيّاً منجز التنوير، ويدافع عن عقلانيّته، ويقدم حججه علـى انحـراف مساره، الذي تصور فيما بعد بالعقل الأداتيّ والاستراتيجيّ (للهيمنة والاسـتغلال فقط) بينما الحداثة تستدعي العقلانيّة التنويريّة؛ لأنّها تؤمن بإمكانياتها الهوياتيّة على القطيعة المستمرة مع التقليد والصيرورة الدائمة ضد الجمود وضامنها الأساس هـو النقد والذي يبقى مشعلها القادر على إنارة دروب الإنسانيّة.

---

(1) ينظر: هوي، ديفيد كوزنـز، **الحلقة النقديّـة: الأدب والتـأريخ والهرمنيوطيقـا الفلسفيّة**، ترجمة خالدة حامد، ط1، ألمانيا- بغـداد- منشـورات الجمـل، 2007، ص 177.

(2) هابرماس، يورغن (في مقابلة له مع كريستيان بوشندوم ورينير روشلتس) ملحق بكتاب محمد الأشهب، **الفلسفة والسّياسة**، دفاتر فلسفيّة- مطبعة النجـاح، المغـرب، ط1، 2006، ص 119.

ونلحظ على ماسبق، مع هابرماس، أنّه حاول توظيف الماركسيّة والتحليل النفسيّ والتأويليّة والماكسيّة (نسبة لماكس فيبر) وأنْ يعدّل مهام العقل والفعل الإنسانيّ من الحصر بالعِلمويّة والأداتيّة إِلَى رحاب أوسع هو ثلاثية الفعل والعقلانيّة والعوالم.

وعطفاً على تشخيصات رواد مدرسة فرانكفورت في الجيل الأول، تمكن هابرماس من الوصول إِلَى حقيقة إمكانية التحرر والخلاص من الهيمنة والاستلاب التي يعيشها المجتمع بفهمنا لحيّز كل عالم من العوالم وتقنينها. وبالتالي معرفة الطرق التي تتيح لنا العلم والفهم والفن على أنْ تتصور بمحملها في خدمة المجتمع. وتلك هي صورة النظريّة النقديّة لديه.

أكسل هونيث: النقديّة نحو نظريّة في الاعتراف من أجل التضامن والحب.

تبدأ المحطة الجديدة لمدرسة فرانكفورت مع شخصيات ألمانيّة جديدة منها: أكسل هونيث، ولكونه الشخصية الرئيسة، التي لاتزال تلعب الدور الأساس في تمثيل النظريّة النقديّة اليوم، فسيكون موضوع هذه المحطة كتابةً وأكاديميّاً- مؤسساتيّاً.

ويسجل هونيث مبدئيّاً تقعيداً لمقول تبرئي من تراث النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت بصورتها المؤسسة مع هوركهايمر وأدورنو، ويرى أنّه لابد لحل أزمات معاصرة أنْ نبحث في مختلف الإجابات وأنْ لانقيد أنفسنا برؤية أوحديّة للمجتمع ومشاكله، ونؤسس عليها نظريّة نقديّة شاملة. ويقول:«إنّ كل من يحاول أنْ يحدد موضعاً "للنظريّة النقديّة" الآن فهو على الفور يشتبه أنّه بحنينه للماضي يسيء الحكم على الوضع الحالي للفكر الفلسفيّ. [لأنّ] التقليد لم يعد موجوداً الآن منذ مدة. ومع ذلك فإني إنْ توليت مثل تلك المحاولة فيما سيأتي، يجب أنْ لا يؤخذ ذلك على أنّه دليل على النية لاستطلاع الظروف من أجل إحياء تقليد مدرسة فرانكفورت. فأنا لا أظن أنّ برنامج البحث الأصليّ يستحق تطور إضافي دونما تغيّير، ولست مقتنعاً بأنّ واقعاً معقداً سريع التغير يمكن

استقصاؤه في حدود نظريّة منفردة، حتى وإنْ كانت من ضمن نفس الميدان في صفتها»[1].

لذلك، فإنّ عبارة "النظريّة النقديّة للمجتمع" ليس المقصود منها تطبيقات للبرنامج الأصليّ لمدرسة فرانكفورت. ومع ذلك، ما يعنيه هونيث هو أكثر من مجرد إشارة إلَى أي من نظريات المجتمع فهي لحد الآن تخضع هدفها إلَى التقصي والتشخيص النقديّين؛ لأنّ ذلك يطبق، بأسلوب بديهيّ تقريباً، على كل أنواع نظريات المجتمع التي تستحق اسمها بحق. فضلاً عن ذلك، فما يعنيه هونيث بـ"النظريّة النقديّة للمجتمع" هو نوع الفكر الاجتماعيّ الذي تشارك مع البرنامج الأصليّ لمدرسة فرانكفورت- حقاً، وربما، بكل إرث المدرسة الهيغليّة اليساريّة- وهو نوع خاص من النقد المعياريّ.[2]

وبناءاً على ماسبق، يبدأ هونيث بإعادة ترتيب النظريّة النقديّة **ويغير بصورتها عن الجيل الأول**، فيرى أنّ نقطة البداية المنهجيّة للنظريّة التي حاول هوركهايمر إطلاقها في بدايات ثلاثينيات القرن العشرين تحددها مشكلة يكمن مصدرها في قبول الإرث الهيغليّ اليساريّ. وكان من المسلمات بين أتباع الجناح اليسار الهيغليّ- أي من كارل ماركس حتى جورج لوكاش- أنّ نظريّة المجتمع لم تكن لتنخرط بالنقد إلاّ إنْ كان بمقدورها إعادة اكتشاف عنصراً من بين عناصر وجهة نظرها عن الواقع الاجتماعيّ؛ ولهذا السبب نادى أولئك المنظرون باستمرار الحاجة إلَى تشخيص للمجتمع في محاولة لتحريره من الهيمنات. وأخذ هوركهايمر تلك المهمة في اعتباره عندما عرف، في إحدى مقالاته المبكرة المعروفة، تفرد النظريّة النقديّة بالإشارة إليها على أنّها "**الجانب الفكريّ للعمليّة التاريخيّة للتحرر**"، ومن أجل أنْ تكون قادرة على تحقيق ذلك، على النظريّة أنْ تكون دائماً قادرة على أنْ تتبصر في كل من ظهورها تجربة ما قبل النظريّة وفي تطبيقها في المجال العمليّ المستقبليّ. وحدا ذلك بالنظريّة النقديّة للجيل الأول إلَى أنْ تفقد معياريتها العمليّة

(1) Honneth, Axel «The social dynamics of disrespect; situating critical Theory today» in Dews, peter (ed.) **Habermas: A critical Reader**, p. 321.

(2) See: Ibid, p. 321.

التي تسبق التنظير، فيلزم لتأسيس نظريّة تحررية أنْ تنطلق منطلقـات بيداغوجيّـة لعكس التجربة المعاشيّة للعقل الجمعيّ على الوعي الهادف إِلَـى إنتـاج نظريّـة الخلاص.

يجد هونيث أنّ هوركهايمر ورفاقه (الجيل الأول) بقوا ملتزمين المبدأ الوظائفيّ الماركسيّ الذي ظللهم نحو افتراض حلقة من الهيمنة الرأسماليّة والإدارة الثقافيّـة، التي كانت منغلقة على نفسها بحيث لم يعد هناك من مجال لنقد عملـيّ محتمـل ضمن الواقع الاجتماعيّ. إنّ المشكلة التي خلقها ذلك، والتي هي الإحـراج مـن الاعتماد على مصدر تحرريّ لم يعد وجوده مثبت بتجربة عمليّة؛ لذلك أصـبحت الآمال بالتغيير قد فقدت معقوليتها الظاهرة بشكل لا يمكن تفاديه.[1]

وينمي أكسل هونيث ماجاء به الجيل الثاني مع هابرماس وإنْ اختلف عـن ذلك الذي قدمه الأخير في المنعطف اللُغويّ، الذي أقام عليه نظريته في التواصـل، وترسيخ مفهوم الجماعة المثاليّة الكلاميّة؛ فهو يفترض أنّنا بحاجة لتطوير أنمـوذج تواصليّ ليس بالضرورة أنْ يدرك أساساً من منظور اللُغة. وهو محق في إشارته إِلَى أنّ نظريّة هابرماس الاجتماعيّة تبدو تركز على "الاستعمار العام" لعقلانيّة الأنظمة الاقتصاديّة والإداريّة (الأنساق) على عالم الحياة (العالم المعاش).[2]

ويمكننا أنْ نلمس الحضور الهيجليّ على فكر هونيث، فهو يستند على هيجل «لتأسيس نظريّة الاعتراف، ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقيّ للفلسـفة الهيجليّة والمقولات الميتافيزيقيّة والانطلوجيّة، التي أطرتْ هذه الفلسفة... وترجـع أهمية هيغل -حسب هونيث- إِلَى كونه أول فيلسوف حاول دراسـة العلاقـات الاجتماعيّة بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل»[3] وهـذا الحضور الهيجليّ هو منطلق للتنسيق مع ما قدمه هابرماس في نظريته في التذاوت أو التواصل البينذاتيّ. فنظراً لما يثيره مفهوم الاعتراف اليوم في النظريّة النقديّـة الـتي

---

(1) See: Ibid, 323.

(2) See: Ibid, 320.

(3) كمال بومنير، **النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إِلَى اكسل هونيث**، ط1، بيروت والجزائر، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاخـتلاف، 2010، ص 105.

يقدمها اكسل هونيث من أجل مواجهة وحل للإشكاليات السّياسيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة في الغرب، عمل هونيث على توظيف مختلف النظريات السوسيولوجيّة والسيكولوجيّة لتعزيز هذا المفهوم "الاعتراف"، كما وعمل على إسناده من خلال البحوث الميدانيّة والتجريبيّة لفهم آليات العمليّة الاعترافيّة. لذلك يعد مشروع هونيث وما يقدمه من نموذج الاعتراف تجديداً للنظريّة النقديّة، ولاسيّما من خلال تطوير التفاعل التذاوتيّ الهابرماسيّ، إلاّ أنّه نقد هابرماس في موضوعة اختزاله للحياة الاجتماعيّة وأشكال التواصل في البُعد اللُغويّ كما أشرنا آنفاً.[1]

ونظريّة الاعتراف الهونيثيّة هذه تتشكل في نماذج معياريّة ثلاثة؛ تمثل شروطاً ومضامين لأخلاقيات الاعتراف وهي:

1- الحب.

2- الحق.

3-3التضامن.

فمن خلال هذه النماذج يمكن تحديد الشروط الصوريّة للتفاعل الإنسانيّ، بدءاً من حب الذات والاحترام والتقدير، بآليات نقل العلاقة من فضاءها الخاص العائليّ والصداقيّ إِلَى الاجتماعيّ بمعايير قانونيّة إِلَى إعادة تنصيبها عموميّاً بمعايير الفحوى الاجتماعيّة الأعلى وهي التضامن. لذلك فإنّ هونيث يجد في هذه الشروط، المتأسسة على النماذج السابقة، إمكانية ضمان الكرامة الإنسانيّة والمشاركة الفعّالة في العالم المعاش. ويقول: «إنّه يمكن فيها ضمان الأفراد لكرامتهم وتماميتهم. وأعني، بالتماميّة هنا، إدراك الذات بتأييد الغير لها، ضمن شبكة علاقتها العمليّة مع ذاتها، وقدرتها على المشاركة في عالم المعيش الاجتماعيّ، الذي يمكن أنْ يتضمن نماذج الاعتراف الثلاثة بصورة ملموسة، بحيث تستطيع أنْ ترجع إِلَى نفسها من خلال الكيفيات الايجابيّة للثقة بالنفس واحترام الذات وتقدير الذات»[2].

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 107.

(2) هونيث، اكسل، «ثلاثة أشكال معيارية للاعتراف»، نصوص مترجمة ضمن كتاب كمال بومنير، **النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت**، ص 153.

وتقابل كل صنف من أصناف الاعتراف، الذي يشكل انعكاساً ايجابيّاً للفرد على نفسه والآخر، مما سبق ذكره، الثقة بالنفس والمنظومة الحقوقية والتضامن، الذي يكفل منظومة أُخرى من المعيارية الاخلاقية والاجتماعيّة؛ ويقابل كل ذلك محركات ازدراء وإساءة تدفع بإتجاه تكوين هذه الثلاثيّة وهي:[1] الإساءات الجسديّة، والتهميش السّياسيّ والمدنيّ، وكذلك إشعار الفرد بقلة حظه من الانوجاد الاجتماعيّ.

نموذج الاعتراف	نوع العلاقة الناتجة عن الاعتراف	مضامين النموذج الاعترافيّ	ضديات الاعتراف أو أشكال الازدراء والإساءة
الثقة بالنفس	علاقات عاطفيّة	الحب: الجنس والعائلة والصداقة.	إهانات جسدية: التعنيف.
احترام الذات	علاقات قانونيّة	الحقوق: السّياسية والمدنية	حرمان المرء من حقوقه وتهميشه
تقدير الذات	علاقات اجتماعيّة	التضامن: التأطير الأخلاقيّ والقيميّ للبراكسيس الاجتماعيّ	الحط من القيمة الاجتماعيّة، أو ازدراء دور الفرد ومشاركته اجتماعيّاً.

إيتيقا الاعتراف عند هونيث

وأريد أنْ أصل بالعرض السابق إِلَى كشف تحول جديد للنظريّة النقديّة وهو استعادتها لأدوات هيجليّة من جديد، وموت الكثير من الأدبيات الماركسيّة لديها، فيما عدا معاول النقد وهدفية التحرر. وكذلك تحولها نحو تعدديّة المشارب والاستعارات؛ وعدم الوقوف عند إمكانية واحدة تختزل تارة في الفلسفة أو الفن أو التحليل النفسيّ أو اللُغويات. إنَّ مشروع النقديّة، اليوم، هو مشروع الإمكان للحل بمختلف المعارف والعلوم والفنون. إنَّه تحرر الإنسان؛ لا تقييده بأيدولوجيا المشاريع الآنفة الذكر.

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص ص 152-153.

خاتمة التحول... انفتاحات لاختاميّة:

تأسيسات ماركسيّة، وتحولات نحو فرويديّة وهيجليّة، من الاقتصاد السّياسيّ إلَى الفلسفة والفن والتحليل النفسيّ، ومركزيات مفاهيميّة من النقد والتحرر والتضامن والتواصل والاعتراف، تكتمل صورة يراد لها التأطير التاريخيّ، إلاّ أنّها تنزلق مرة أُخرى من مسكة يد الباحث ليجدها إتجاهاً لايزال ينبض بالتغير واللاركود فتستمر انفتاحات لأجيال أُخرى للنظريّة النقديّة. وذلك في ديمومة لماكنة النقد لهيمنة اللوغوس الغربي، وبالتالي مراجعته المستمرة من الداخل.

ويمكن تسجيل بعض النتائج التي تمخضتْ عن محطتنا هذه بـ:

1- إنّ الهم الفلسفيّ للنظريّة النقديّة في جيلها الأول، كان مقتصراً على مراجعات للنظريّة الماركسيّة، ومحاولة كشف زيف الخطاب السلطويّ، وتفكيك صروح الهيمنة العِلمويّة الوضعيّة.

2- كان كل من هوركهايمر وأدورنو أول من إلتفت إلَى مشكلة تسليع الثقافة في الفكر الغربيّ المعاصر، واستطاعا توظيف نقدهم لذلك النوع من الاستلاب بالعروج نحو درب في الخلاص الشاعريّ في الفن والخيال.

3- تحول الهم من الوضع النقديّ والأمل في الخلاص، إلَى تنظير جاد وعريض مع هابرماس وفي ذلك عودة للفلسفات النسقيّة الكانطيّة والهيجليّة مشفوعة بهم التحرر الماركسيّ، لكنها استفادت من المنعطف اللُغويّ المعاصر، الذي اكتستْ به جل الفلسفات الغربيّة المعاصرة ولاتزال إلَى اليوم.

4- تحولٌ اخرٌ حصل في مشروع النظريّة والمدرسة، حاول هذه المرة اكمال مناطق الفراغ في ماقدمه الجيل الثاني مع هابرماس، وذلك عبر طروحات أكسل هونيث في تكميل الرؤية في العقلانيّة التواصليّة عبر مشروع في إتيقا الاعتراف، ونقض كل أشكال الازدراء.

5- يمكن عمل جرد مفاهيميّ يكشف مسار التحول المذكور وفحواه. مع **الجيل الأول** المفاهيم النقديّة هي: التحرر، والاستلاب، والعقل الأداتي،

ومنفذ الفن والخيال، والنظريّة التقليديّة والنقديّة، وبذلك فهـو جيـل اهتم، كما ذكرنا، باستعادة الخطاب الماركسيّ المعدل والتقعيد النظري لأُسس المدرسة لجعلها متفردة مذهبيّاً ولتأخذ حيزها الفلسفيّ عالميّـاً. وفي **الجيل الثاني** كانت مفاهيم: نقد الأداتيّة، مخرج العقلانيّة التواصليّة، التحليل النفسيّ والتحرر، الفن والتعبير، اللُغة والأخـلاق. وبـذلك نكشف الاهتمام لديه (الجيل) بأنْ ينتج خطاب متوازن ومتناسق علـى مستوى النظريّة والمعالجة للواقع، وإنْ بقي إلَى اليوم موضـوعاً للنقـد والاستدراك والمعالجة. مع **الثالث** من أجيال المدرسة بـدتْ المفـاهيم أكثر انحساراً لأنّه اهتم بسد ثغرات أو عطف مسارات بسيطة، لأجـل أنْ ترى النظريّة نور التطبيق؛ وتأخذ حيزها الأخلاقيّ الاجتماعيّ، بعد تأسيساته المعرفيّة. فجاءت مفاهيمه منحصرة بـ: الإتيقا وضد الازدراء والاحتقار، والحقوق الإنسانيّة، والاعتراف والتعارف، والتضـامنيات. هذه الجرود تجسيد أُنموذجي لممارسة التنقيب داخل تراتبيات وبنـاءات العقل الغربيّ، ولاتزال قائمة.

الفصل الرابع

تأويلات واتفاقات:
غادامير(*) وهابرماس:
التراث بين الضرورة والنقد

«البديهة الرئيسة للتأويليّة تفيد بأنّ هنالك المزيد ممـــا يمكـــن قولـــه. والتأويل ليس تثبيتاً لاحقاً لآراء زائلة في اللُغة أكثر مما هو تكلم».

(غادامير).

«الفهم ليس أكثر من تجربة تواصليّة»

(هابرماس)

مقدمة:

تمثل هذه الدراسة اتماماً لرؤيتنا في أنّ العقل الغربـــي بدأ بالانبحاس من نفسه وفي هذه المحطة في الجانب المؤسس للحقيقة ومعاييرها. إنّه الجانب التأويليّ الـــذي أماط اللثام عن وجه التفرد والتمركز.

(*) هانـــز جورج غادامير Hans Georg Gadamer (19002002-): فيلسوف ألمانيّ كان تلميذاً لهوسّرل وهايدغر، نشر كتابه الكبير الحقيقة والمنهج وعمره ستون عاماً، الفكرة المركزيّة في هذا الكتاب تبين أنّ المنهج العلميّ ليس هو المنهج الوحيد للمعرفة الصحيحة والوصول إلى الحقيقة فهنالك طرق أخرى لمعرفة الإنسان وفهمه، ذلك لان الأفعال الإنسانيّة بمعظمها تمر عبر اللُغة والكلام، ومن ذلك تتبين علاقة الإنسان بالعالم على أنّها علاقة لغويّة هدفها الفهم. كما صدر له بالعربية مجموعة من الكتب منها بداية الفلسفة وطرق هايدغر وفلسفة التأويل.

الهرمينوطيقا بوصفها مساراً، مساراً للتأويل، ربما تُحيل إِلَى فهمنا إياها بأنَّها إنوجاداً، أو محاكاة للانجاز الهايدغريّ في أنَّها محاولة في فهم وجودنا وما يتعلق به من فهم الكينونة ككل. فالخطابات تحمل معانيها في كونها فعلاً كينونيّاً يكشف القصد البراكسيسيّ الدائم لكل محاولة فهم. وذلك يقتضي التعدد حد انفراط عقد المسار الواحد ليتشظى، مما يخرجها (الهرمينوطيقا) عن كونها منهجا صارماً محدداً ومحدوداً في أهدافه وخطواته. هذا ما نريد الوقوف عليه في تجربتي غادامير وهابرماس.

كيف شكّل الفهم مساراً بالمعنى:

الأفقيّ والعموديّ والدائريّ؟

أُفقيّاً في معنى التراث وحضوره،

وعموديّاً في الانوجاد الفعّال والحاضر دوما للذات والتذاوت،

ودائريّاً في الاعتماد المتبادل المتداخل بين التراث والحاضر، بين الأنا والنحن.

ذلك التساؤل هو ماسنحاول البحث في خبايا إجاباته مع الشخصيتين قيد الدراسة. لكنه، في الحقيقة، ليس مساراً واحداً شاملاً وذلك بسبب ما طرأ عليه من تداخلات أُفقيّة وعموديّة جعلته ينسخ نفسه بصور مغايرة، إنَّما هو من داخله إِلَى خارجه مجموعة مسارات.

لن أقصد في كلامي هذا الغوص في جينالوجيا الهرمنيوطيقا، ورجالاتها، بما هو تفصيل، أو تسطير لآراءهم، وإنَّما سأقف على إشارات تحوليّة في تحقيق الانتقالة نحو معنى مسارات التأويل هذه. وتشكل معالم المسارات هذه وجهات وقسمات عدة منها: الدائرة والسياق والقاريء والمؤلف والنص، والحوار.

ومنذ بدايات الفعل الهرمينوطيقيّ مع النص المقدس وانتقالاته من التفسير والفيلولوجيا إِلَى الفهم والتأويل. كان هنالك همّاً مشتركاً هو: محاولة القبض على معنى يصنع السكينة.

فمع **أوغسطين**، مثلاً، ولغرض الحصول على التوضيح «على القاريء أنْ ينظر إِلَى السياق الواسع للنص بالإضافة إِلَى توجيهات النحو، لأنّ الكلمات داخل

النص لايمكن أنْ تُفهم بنحو منعزل»[1]، وذلك يجعل من التأويل حركة فهميّة متضمنة لقواعد نحويّة وسياقات قصديّة للمؤلف، وذلك ما عاد وأكده **شلايرماخر** في محاولاته لوضع مبادئ عامة تحكم الهرمينوطيقا وتحولها إِلَى تجربة عالميّة وتخرجها من كونها دراسة للنص اللاهوتيّ، لأنّها مبادئ تنطبق على النصوص جميعها بالتساوي، ولذلك ينقسم الفهم لها على قسمين هما:[2]

1- **القواعديّ (النحويّ)**: والذي يشتغل ويؤكد معرفة وفحص البُعد اللسانيّ والنحويّ لبنية النص.
2- **النفسيّ**: الذي يشتغل على التفاعل بين القاري والنص.

إنّ التأويل الأول: هو مايسعى دوماً إِلَى فهم الخطاب من خلال نمط التفكير المنبثق من لغبقايا اللوغوسة معينة، لذلك يجب الإلمام بقواعدية تلك اللُغة وبناها المعجميّة، بينما التأويل الثاني: هو مايتعامل مع الخطاب بوصفه فكراً أُنتج من ذات، فهو: تفكير وكلام، لذلك فهو هنا يمثل فنا في فهم النفس والعقل.[3]

وقد شكّل سؤال كيف يمكن تجاوز اللبس وسوء الفهم؟ الأساس في تأويليّة شلايرماخر. وبذلك يمكن أنْ نلحظ أنّه استطاع أنْ يوسع مدار الهرمينوطيقا من تحليل الخطاب، ولاسيّما المقدس منه، إِلَى نوع من الكليات والعالميّة، فتجاوز «قواعد التأويل إِلَى مستوى تحليل الفهم، أي إِلَى معرفة العمل القصديّ نفسه، ليستنتج منه إمكانية تأويل ذي مشروعية كليّة، بما في ذلك وسائل هذا التأويل وقواعده وحدوده»[4].

حاولتْ الهرمينوطيقا، بعد ذلك، أنْ تخرج عن آلياها التي صوّرتها مقاماً حكراً على فهم مايقبع خلف الكلمات وقواعدها أو كاتبها؛ لتضيف التفاعل التذاوتيّ وفهم التجربة الإنسانيّة، وذلك مع **دلتاي** فأصبح لدينا معنى للهرمينوطيقا

---

(1) جاسبر، دايفيد، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ترجمة وجيه قانصو، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2007، ص 119.
(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 120.
(3) ينظر: نبيهة قارة، **الفلسفة والتأويل**، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 47.
(4) المرجع نفسه، ص 43.

الكونيّة-الإنسانيّة، التي تحاول معانقة التجارب البشريّة عبر مقولة الحياة أو العالم المعاش، والتي يرى أنّه من خلالها يمكن أنْ نحكي تجربة لفهم الجنس البشريّ والتي تعبر بدورها كل الحواجز التاريخيّة وذلك بما تنسجه من المشتركات الإنسانيّة والنشاطات الحياتيّة.[1] ذلك، حقاً، يبين المعالم لإنعطافة كبرى في مسار الفهم والتأويل فقد أصبح للعلامة والإشارة والرمز والكلام والكتابة، التي تعد أداوت لفهمنا، مكانة بارزة، وذلك عبر إعادة اختبار لها عبر عيش التجربة على أساس من التعاطف أو التفاعل (التذاوتيّ)، فنحن نفهم الآخر ونفهم أنفسنا من خلال تلك الأنشطة القرائيّة والتي تتصف بكونها جماعيّة وليس عبر تأملات فرديّة أو ذاتيّة مطلقة.[2]

إلاّ أنّ الانتقالة الأهم، مما سبق، هي في جعل الفهم مساراً انطلوجيّاً. إنّها الانتقالة التي أنجزها **هايدغر**. إذ أفاد من المنعطف الفينومينولوجيّ "الهوسّرليّ" وزوّده بالبُعد الهرمينوطيقيّ ليجعل من الفهم غاية وطبيعة الانوجاد الإنسانيّ في العالم. وذلك، بدوره، انعكس على المنجز الهرمينوطيقيّ لغادامير الذي هو نموذج دراستنا بمعية هابرماس. والإفادة هي في قصديّة الوعي من جهة، وفي اللُغة التي تشارك الآخرين لكونها مَسكناً للكائن. وإنّني لأجد في ذلك استحضار لماركس من جهة أُخرى أيضاً، وذلك حينما نطابق ماسبق مع ما قاله ماركس: - «إنّ اللُغة قديمة قدم الوعي، فاللُغة هي الوعي الفعليّ، العمليّ، الموجود أيضاً من أجل البشر الآخرين، وبالتالي موجود، إذن، كذلك بصورة فعليّة من أجلي فقط. فاللُغة إنّما تنشأ، مثلها مثل الوعي، من الحاجة، من ضرورة التعامل مع الناس الآخرين فهي موجود بالنسبة إلي حيثما توجد علاقة»[3]. وهذا النص يكشف مدى حضور طيف ماركس على الثلاثي: هوسّرل وهايدغر وغادامير، في انعكاس الحياة المعاشة على الوعي، ومن ثم في تحديد المسكن اللُغويّ، الذي يحقق الوعي والفهم.

---

(1) ينظر: جاسبر، دايفيد، **مقدمة في الهرمينوطيقا**، ص 133-134.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 134.

(3) ماركس وانجلز، **الايديولوجيا الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر، 1976، ص 39.

غادامير: التراث بوصفه ميكانزماً للفهم، ورجّاً لسكون التاريخ.

يجد غادامير في التراث أو التحيّز مفردة وواقعاً لتأطير التأويل والفهم الإنسانيّ للموضوع (كتابيّاً كان أو ذاتاً أخرى أو عملاً فنيّاً)، فالتصورات المسبقة لدى غادامير تسحبنا نحو بعث الحياة في فهمنا. وهي انحيازات تتعلق بطبيعة انفتاحنا على العالم، وهي تقوم بإعادة تشكيل ماشُكلنا عليه في الماضي؛ ولذلك يمكن القول: إنّ تحيزاتنا هي ما يلاصق كينونتنا "في - الـ - العالم" وعليه فما كان للعالم أنْ يكون دون ماتملكه من تحيزات. وتحمل فكرة التحيّز دلالة الحكم الأول على الأشياء والذي ينبغي له أنْ يراجع بالرغم من كونه هو من يؤطر عمليّة فهمنا كلها.[1] وكل ماسبق هو حضور فعليّ لطيف هايدغر في فكر غادامير، فاللُغة هي مايشكل الفهم في العالم وعمليّة الفهم المشكلة لغويّاً هنا هي عمليّة انوجاد في العالم نفسه عبر الحوار والعلاقة بالآخرين وتحقيق الأصالة ومعرفة المعنى بمطلقيته. وكذلك يزيد غادامير قولاً في «إنّنا حين نواجه الآخرين، فإنّ هؤلاء الآخرين يتحدثون إلينا»[2] أي أنّ التلاقي الانطلوجيّ يتضمن فعلاً ابستيمولوجيّاً.

يشكل الفهم المسبق بنية لايمكن الفرار منها، أخذاً أو رداً (تماهيّاً مع غادامير)، فليس بمقدورنا أنْ نعزلها أو أنْ نستغني عنها ونطرحها، لأنّ خاصيتها إسقاطيّة، وإنْ كان ذلك لا يعني بالضرورة أنْ نكون أوعية لتلقي ما يقذف فينا من آليات ومعارف وفهوم، لأنّ عمليّة الفهم بحد ذاتها عمليّة دائريّة تلزم المراجعة والفحص المستمر. بالرغم من كوننا منحصرون، تماماً، «داخل انشغالاتنا وتصوراتنا المسبقة، إلَى درجة أنّ معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتاً في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانيّة»[3] ولذلك يؤكد غادامير أنّ «المعاني لا تفهم اعتباطاً

---

(1) ينظر: هاو، ألن، **النظريّة النقديّة**، ص 203.

(2) غادامير، **بداية الفلسفة**، ترجمة علي حاكم وحسن ناظم، ط1، دار الكتاب الجديد، ليبيا، 2002، ص 37.

(3) غادامير، **فلسفة التأويل: الأصول، المبادئ، الأهداف**، ترجمة محمد شوقي الزين، ط2، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف والمركز الثقافي العربي، لبنان والجزائر والمغرب، 2006 ص 143.

فكما لايمكن أنْ نستمر في سوء فهم إستعمال كلمة من دون أنْ يترك ذلك أثـــره على معنى الكل، كذلك لا نستطيع أنْ نتشبث بشكل أعمى بمعنانا المسبق حـــول شيء ما إذا أردنا أنْ نفهم معنى شيء آخر،... فكل ما مطلوب منا هو أنْ نظـــل منفتحين على المعنى الذي ينقله الآخر»[1]. فالخضوع لفهـــوم الآخـــرين زمانيّـــاً ومكانيّاً يمثل استقالة للعقل والفكر، ولذلك فالفهم عبر التراث هو هـــزّاً ورجّـــاً لسكونه.

بذلك، فالفهم «ليس مجرد استعادة لما قصده المؤلف؛ بصرف النظر عن طبيعة هذا المؤلف... ففهوم المؤلفين لاتفرض حدّاً على أفق الفهم الذي يتحـــرك فيـــه المؤّول، أو الأفق الذي يجب أنْ يتحرك فيه المؤول إنْ أراد أنْ يفهم حقاً بدلاً مـــن أنْ يظل يردد أقوال الآخرين»[2]. ولا يمثل التأويل ممارسة فهميّة سطحيّة لما هـــو ظاهر في بنية النص تزامنيّاً، فالموقف التأويليّ «لا يفترض سوى الـــوعي الـــذي بتمييزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنّه يصفها كما هي وينـــزع عنها طابعهـــا المتطرف. وبتحقيق هذا الموقف، نمنح للنص إمكانية ظهوره مختلفاً والكشف عـــن حقيقته الخالصة ضد الأفكار التي نتصورها مسبقاً ونواجهه بها»[3]، لكـــن هـــذه الأحكام المسبقة والتراث الناتج عن تراكمها لا يستحضر دلالة واحدة ووحيـــدة نستطيع أنْ نمنحها لها. فهي ليست، دائماً، قول لا مبرر وغير صحيح، أو أنّهـــا، دائماً، ما تعمل على إخفاء الحقيقة وتزييفها، فالأمر أشـــبه بالضـــرورة المواكبـــة لتاريخيّة وجودنا، فهي تجعل من وجودنا ممكناً عبر الاتجاهات أو الموجهات المسبقة والمؤقتة ففي الوقت نفسه لتوجيه إرادة الفهم لدينا في عوالمنـــا.[4] علـــى ذلـــك استطاع غادامير أنْ يوظف فكرة الفهم المسبق التراثيّ على أنّه محركاً للفهم عـــبر

(1) غادامير، **الحقيقة والمنهج – الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفيّة**، ترجمة حسن نـــاظم وعلي حاكم، مراجعة جورج كتورة، دار أويـــا، طـــرابلس – ليبيـــا، ط1، 2007، ص 372.

(2) غادامير، **طرق هايدغر**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم، ط1، دار الكتاب الجديـــد، ليبيا، 2007، ص 119.

(3) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 48.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 107.

الإنصات له والانتماء إِلَى فضاءه، وكل نقد يمكن أنْ يوجه للتراث هــو في الآن نفسه ربطاً بالتراث الذي ننتمي له بالفعل.[1] لذلك علينا أنْ لانصم أذاننــا عــن سماع التراث، فالمسألة «ليست مسألة إحكام أو صيانة أنفسنا بمقابل التراث، الذي يعبر عن نفسه من خلال النصوص، بل هي على العكس، مسألة استبعاد أي شيء يمكن أنْ يمنعنا من فهم التراث بمقتضى موضوعه. إنَّها مسألة طغيــان الأحكــام المسبقة الخفيّة التي تغلق أسماعنا عمّا يقوله لنا التراث»[2]. والحقيقة أنَّ التراث هو: فهوم تحركنا أنطولوجيًّاً ومعرفيًّاً وقيميًّاً. إنَّها لاتجعلنا مستقلين بدءاً، لكن علينا أنْ لا نعلن استقالتنا أمامها فهي موضوع لنا كما هي محركــاً لتبــدلنا موضــوعاً أو وعاءاً. وهنا يقول غادامير: «توقع المعنى الذي يحكم فهمنا لنص ما لــيس فعــلاً ذاتيًّاً، إنَّما هو فعل ينبثق مما يربطنا بالتراث. فالتراث ليس مجرد شرط مسبق ثابت، وإنَّما نحن بالأحرى نتيجة بقدر مانفهم ونشارك في تطــوره، ومــن ثم نحــدده نحن»[3]، وهنا تكمن وتبرز المهمة التحرريّة لفاعليّة النقد والفحص والاختبار التي سيؤكد عليها هابرماس علاوة على انتباه غادامير لها.

التحام الآفاق متمم الفهم:

يشير التحام الآفاق في العرف الغاداميريّ إِلَى التقاء أُفق فهمنا بــأُفق الــنص وتاريخه، بل وحتى آفاق الثقافات الأجنبيّة أو الغريبّة. ومن خلال عمليّة كر وفر، وسيرورة سؤال وجواب ومراجعة، فإنَّ ثمة فهم أشد قبولاً، وأدق اعتماداً، يكون قد انبثق وأصبح نتيجة لمعنى الأشياء.[4]

يؤسس غادامير لفكرة الالتحام هذه انطلاقاً من ركــام تهــديم الوضــعيّة، والموضوعيّة التاريخيّة؛ ليحاول المزاوجة بين الذات والموضوع تاريخاً وفناً وفلسفةً.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 165.

(2) غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 373.

(3) المصدر نفسه، ص 402.

(4) ينظر: هاو، ألن، **النظريّة النقديّة**، ترجمة ثائر ديب، منشورات وزارة الثقافة السورية، 2005، ص 202.

وذلك فيه أيضاً إفادة من التصور الهايدغريّ، الذي أشرنا لـــه آنفـــاً، في فكـــرة الوجود في العالم بوصفه وجوداً يقصد الفهم. يقول غادامير: «إنّ الموقـــع الـــذي يحدد هرمينوطيقياً للكائن الإنسانيّ هو موقع مثبَّت، وإنّ التظاهر بالوقوف علـــى مبعدة من الأشياء، كما لو أنّها مجرد موضوعات للملاحظة والرصـــد، يســـقط من اعتباره النقطة الرئيسة في فهمنـــا [وهـــي] النـــاس الآخـــرين (والثقافـــات الأُخرى)»[1].

وما التحام الآفاق إلاّ صورة للخلاص من ملاحم الجـــدل بـــين الثنائيـــات والذاتيّات المتطرفة، بإحالة الموضوع إِلَى بعد تقاطعيّ تشابكيّ (بايجابيّة المعـــنى). لذلك «يلتقي أُفق الوعي بأفق التراث، والتقاؤهما هو تصـــافحي بقـــدر مـــاهو صفائحي، أي انه لقاء التبادل والتحاور ولقاء التداخل والتواصل. فلا يبقى الوعي في سباته ولا يمكث في افقه في موقف المتفرج، وإنما يجوب أيضاً أفق التراث ليتطلع عن قرب إِلَى حقائقه وأشيائه»[2]. وهذه الممارسة تقودنا إِلَى أنْ نعتـــرف بـــأنّ الهرمينوطيقا غير معنية بكيفية الفهم، بالرغم من أهمية ذلك، بل تهتم بمقدار أكبر بما يحصل أثناء عمليّة الفهم نفسها[3]، وعليه فلا يمكن الفهم بـــلا فـــروض مســـبقة ولايمكن أنْ نسير بإتجاه إقصائيّ لأرضية التراث.

يقع على عاتق الهرمنيوطيقا مهمة العمل بحرفة الفنّان النبّاش الـــذي يتـــذوق ويستقرئ وينبش طبقات صنع واختباء المعنى ومكوناته، وذلك يتخذ صوراً عِـــدّة ومنها التحام الآفاق السابق. ولذلك وحسب غادامير فإنّ «الحقيقة التي يتعقبـــها الفهم ليستْ بالشيء المتجلي الذي ينتظر الآخر/المؤول أنْ يقبض عليه أو يزيـــده ايضاحاً وتجليّةً، وإنما هي توجد بين بداية مجموعة ولحظة متحولة في الـــزمن غـــير قابلة للتحديد، ومن ثم يصعب ضبط هذه الحقيقة فهماً أو تـــأويلاً إلاّ إنْ تطلـــب

---

(1) غادامير، بداية الفلسفة، ص 37.

(2) محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، ص 81.

(3) ينظر: فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانـــز جورج غادامير وسلطة الفلسفة» حوار اجري مع غادامير، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، مسارات فلسفيّة، ط1، دار الحوار، سوريا، 2004، ص 166.

جدليّاً لا منهجيّاً»[1]، فالفهم لايتيح معنى مقبوض عليه، ومحدد. وبتشظيه، ذلك، وتعدديته، يجعلنا لانندفع نحو أنْ نفهم الحكم المسبق على شاكلة الإجابة الصارمة والموجهة لفعلنا وفكرنا! بل أنّه من المحال أنْ يكون هنالك وجود تفسير صحيح في ذاته ومطلق القبول والقيمة كما هو محال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، لأنّ المعنى يتعلق بالموقف التأويليّ نفسه.

ونخلص مما سبق، إلَى أنّ هنالك شكوكاً كبيرة لدى غادامير، حول إمكانية فهمنا فهماً أفضل ممن سبقنا تاريخيّاً، لأنّ كلا الطرفين محكومين بميزات الذكاء والسذاجة، كما أنّ الفهم إنَّما هو جزء من التاريخ نفسه، وكل فهم للتاريخ هو أيضاً تاريخيّ[2]، لذلك لا يمكننا (حسب غادامير) أنْ ننساق وراء مقولات القطيعة مع التراث، وتاريخ النص وعدم اعتبار التراكم المعرفيّ الإنسانيّ، كجزء من المؤثرات على الفهم والتأويل.

الالتحام: من الآفاق إلَى الذوات أو في معنى الحوار.

يمكنني أنْ أتصور فكرة غادامير في الحوار والتذاوت على أنَّها التحام من نوع آخر لكن على مستوى آفاق تزامنيّة لاتعاقبيّة. وفي ذلك إتاحة لالتحامات أخرى، وعليه فالالتحام بين التراث والحاضر بين النص والقارىء معنى ودلالةً وقصدً، وكلها التحامات من شانها أنْ تستدعي التراث في قبال وعي حاضر، بينما في التحام الذوات فإنّ الذي يحضر هو تراث وذوات في الآن نفسه تزامنيّاً.

والحقيقة ان هذه المحاولة من غادامير هي في صلب موضوع النقد من الداخل للمنتج الفلسفيّ الغربيّ، لأنَّها تفيد بأنّ القطيعة مع التراث لامجال لها هنا، وأنّ مركزيّة العقل الحداثيّة التي اعتمدها الغرب تصبح بلا مسوغ.

وعلاوة على ماتحمله اللُغة من أساليب التعبير، فإنّ لها طابعها الحواريّ «فما يعبر عنه في الكلام ليس فقط تثبيت إرادة التعبير، وإنَّما محاولة متكررة ومتحولة

---

(1) عبد الغني بارة، **الهرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2008، ص 267.

(2) ينظر: جاسبر، دايفيد، **مدخل إلَى الهرمينوطيقا**، ص 151.

باستمرار قصد الالتزام داخل شيء ما عبر الحوار، معناه أنّنا نتعرض للشيء (المتمثل أمامنا). أيضاً عوض أنْ يثبت شرعيّة أحكامنا بعرضها وبسطها، فإنّ الكلام يستعملها، أي أنّه يخضعها لشكوكنا ولردود الآخر»[1]، على ذلك، فالحوار هو الماهية التي تقترن في فحص ما لدينا وما يرد لنا من خارجنا. إنّ الحوار هو الطريق الذي يجب قطعه لغرض الوصول لاتفاق حول خطابات الحقيقة والزيف كشفاً أو نقضاً أو قبولاً.

تعد الهرمينوطيقا نشاطاً فلسفيّاً «باعتباره تجربة فكريّة. وينبغي فهم هذا البعد التأويليّ على أساس أنّه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أنْ يزعم التحكم فيه بطريقة عُليا، والسيطرة عليه بشكل نقديّ»[2]، وهنا تنكشف لنا مرة أُخرى طبيعة العمل التأويليّ ونموذجه الفهميّ على أنّه محادثة وحوار. وعليه يتخذ الفهم لدى غادامير «دلالة المشاركة، أي المشاركة في صوغ المعنى والاشتراك في إثرائه وتحويله؛ ويتخذ أيضاً دلالة التقاسم، أي توزيع الحصص، بحيث كل فرد يبرز إمكاناته في سياق مجموع متكامل. ويشكل مع هذا المجموع علاقة تفاعل لا انفعال على غرار العلاقة بين الكل وأجزائه»[3]. ويمكن للحوار أنْ يسبر أغوار العلاقة بين القاريء والنص وبالآلية والنتيجة نفسها التي يعمل بها في الحوار بين الذاتيّ.

ويتضمن المسار الجديد للتأويليّة، وعبر الدائرة الفهميّة، الالتقاء مع آراء الغير (الآخر) التي يفصح عنها عبر ذلك اللقاء، «وهذا ينطبق على النصوص التي نتوخى فهمها واستيعابها، وكذا الإبداعات الثقافيّة. فينبغي لهذه النصوص والإبداعات أنْ تكشف عن قدرتها الاقناعيّة لتستوعب وتفهم بشكل غير ملتبس»[4]، وهذا يعني أننا وبمحاولتنا أنْ نفهم الظاهرة التأويليّة، فإنّنا نلجأ، أيضاً، لأسلوب المحادثة التي

---

(1) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 182.

(2) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 92.

(3) محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال: صفائح نقديّة في الفلسفة الغربيّة**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2008، ص 65.

(4) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 96-97.

تحدث بين شخصين معينين فهما يحاولان أنْ يصلا إِلَى اتفاق مع الغير (وهو واحد منهما) والمؤول يقوم بالمهمة نفسها في محاولته أنْ يفهم مايقوله النص[1]، وذلك الفهم بطبعه سيتخذ صورة لُغويّة فيعيد معنى الحوار، الملاصق لأساليب اللُغة، إِلَى فاعليّة الفهم. ومن الالتحام والحوار يمكن رسم ملامح **الدائرة الهرمينوطيقيّة** بأسلوب تشكيليّ من فهم **الجزء** الحاضر مع **الكل** التراثيّ، ومن **الجزء** الذاتيّ **والجزء** الآخر، ومن **الكلين** التراثين للذات والآخر.

يشترط في الحوار المنتج للفهم والاتفاق أنْ لايستحوذ أحد المشاركين على مكانة أعلى أو ذات سلطة بحق الآخرين في تقرير الحقيقة، أو حتى فض الحوار بشأنها، أصلاً. فقد يزعم أحد الشركاء أنّه يمتلك مايخوله من المسبقات التراثيّة التي تجعل الحوار يقف عندها وحسب! ويقول غادامير بحق ذلك: «يصبح التفاهم الحواريّ متعذراً إذا لم ينفتح أحد الشركاء على الحوار»[2]. إنّ الانفتاح على الحوار في الحوار نفسه يعني التخلص من المغاليق وأحكامنا المسبقة في امتلاك الحقيقة بلا نقاش أو حوار، وذلك يحتم علينا الضياع في فهم زمكانيّ لايلائم زمكانيتنا نحن.

لكن، **ما الغاية المنشودة من الحوار؟** ومتى يقف الأخذ والرد اللُغويّ/العقليّ/التأويليّ بحق موضوع الفهم؟ يقدم غادامير حدّاً وحافةً لذلك وهي: الإجماع والاتفاق. فكل «مجهود للمفهمة يسعى إِلَى الإجماع الممكن، وهذا المجهود ينبغي أنْ يرتكز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه... إذا لم يوجد شيء يربطنا (بالأشياء التي نتفق عليها) فإنّ الاتفاق يؤول إِلَى الإخفاق»[3].

وهذا الفهم، الذي هو الغاية المنشودة -إتفاقيًّا- من الحوار، في حقيقته إنّما يحتاج إِلَى أخلاقيات وضوابط فاعليّة كما «في السلوك العمليّ والهادف، ولا يتحدث عن "تقنيات الفهم" للإفلات من التصور العلمويّ. أي أنّ الفهم هو

(1) ينظر: غادامير، **الحقيقة والمنهج**، ص 501.
(2) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 97.
(3) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 95.

مسألة نباهة فكريّة في شكل حكمة عمليّة أو ثقافة فعليّة»[1]. وهدف الخروج من النــزعة العِلميّة (العِلمويّة) يتخذ اتجاهات تنظيريّة من غادامير، أولهـــا، في فهـــم التاريخ، والثاني في فهم العمل الفنيّ.

يقوم غادامير، وكما ألمحنا لذلك سابقاً، بشطب حدود الفصل بـــين الـــذات والموضوع، ويطبق ذلك على موضوعات التاريخ والفن. ففي التـــاريخ علينـــا أنْ نفهم أنّ الإنسان ما هو إلاّ عصارة لخلطة التراث والعصرنة؛ لذلك فهـــو منـــتَج التحام الآفاق، ماهو خارج عنا وما بداخلنا. وكذلك فالعمل الفنيّ يحمل لنا بشارة أنْ نكشف الحقيقة خارج مناهج العلم التقنيّة والدقيقة والمحددة والصـــارمة، لأنّ العمل الفنيّ يستدعي في ذاته قول حقيقة، من نوع خاص، وبما أنّـــه لايمكـــن أنْ نتخذ منهجاً، كما في العلم الطبيعيّ، لمعرفة تلك الحقيقة فهو يتيح سبيلاً للخروج من العِلمويّة بمنفذ آخر هو حرية تقييم العمل وتذوقه جماليّاً. وبذلك يسقط قنـــاع الهيمنة العِلمويّة على المعارف. والعمل الفنيّ في ماهيته «ليس منفصلاً عن عالمنـــا الذي نعيش فيه ولا عن فهمنا لأنفسنا. ونحن في لقاءنا بالعمل الفنيّ لا نوغـــل في عالم غريب، ولا نخطوا خارج الزمن والتاريخ ولا ننفصل عـــن أنفســـنا أو عـــن الأشياء غير الاستطيقيّة،... عندما نفهم عملاً فنيّاً عظيماً فـــإنّ خبرتنـــا بالعمـــل تتفاعل مع كياننا كله، ويوضع فهمنا لأنفسنا على المحك. وما يحدث إذّاك هو أنّنا لسنا من يستجوب العملَ وإنّما العمل هو من يستجوبنا ويلقي علينا ســـؤاله، أي يشغلنا بالمسألة التي شغلته والتي أتت به إلَى الوجود»[2]، وهنا تبادر وتخاطر آخـــر لهايدغر في طرائق ومسارات الفهم الغاداميريّة، وأقصد أنّه يريد أنْ يؤكد انـــدماجاً عوالم الإنسان من تاريخ وفن وفلسفة وغيرها تداخلاً لا حداً فاصـــلاً لهـــا مـــع موضوعاتها، بل تتماهى معها بل وتسيل فيه فينتج بذلك طـــرح ولفـــظ لكـــل موضوعانيّة متطرفة تريد أنْ تتيح مجالاً لدخول العِلمويّـــة كآليـــة ومرجعيّـــة في تفسيرات العلوم الإنسانيّة لموضوعاتها.

---

(1) محمد شوقي الزين، **الإزاحة والاحتمال**، ص 82.

(2) عادل مصطفى، **فهم الفهم: مدخل إلَى الهرمنيوطيقا: نظريّة التأويل من افلاطون إلَى غادامير**، ط1، دار النهضة العربية، بيروت، 2003، ص 201.

لكن هل استطاعتْ العلوم والمعارف (ونقصد بها العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة والتاريخيّة) أنْ تتخذ من الهرمينوطيقا طريقاً ومنهجاً "محدد الخطوات والمعالم"؟ مما لايخفى أنّ هذا السؤال ليس بالجديد، إلاّ أنّ الردود، غالباً، ما أحالت على غير المباشرة في إجابته، بينما نقول: إنّنا لانمتلك منهجاً بالمعنى الدقيق في العلوم الإنسانيّة ولايمكن أنْ نستنسخ التجربة على العلوم الطبيعيّة، هي تلك الإجابة.

وعلى ماسبق، فالعلوم والمعارف خارج دائرة العلوم الطبيعيّة تستدعي فكرة التحول، وأقصد بها عدم الوقوف على بداية ونهاية للمنهج، أو رسم ملامح طريق الوصول إِلَى الحقيقة بتلك الصوارم التقنية مع العلوم الطبيعيّة والرياضيّة. فالعلوم الإنسانيّة تستدعي "**فلسفة التجول**": التجول في رحاب وأروقة المسالك والطرق علها تفيد موضوعها. وهذا التجول تتمة لاستشهاداتنا النموذجيّة في الكتاب في أنّنا نرى المنهجيّة الصارمة التي أرادتْ المركزيّة العقليّة الغربيّة ترسيخها قد انتفتْ واقعاً.

كما أنّ التجول يدعونا هنا لأنْ نفهم فكرة الفراغ الدائريّ دونما الوقوف على أصل هو المعتمد. وذلك طابع التأويليّة كما غيرها من الحركات والمنهجيات الفلسفيّة المعاصرة.

الطابع الجوهريّ لفلسفات التجول: هو الترحال الدائم. إنّها صحراويّة وبدويّة جديدة في أراضي المعنى. فكلما تحصلت واحات أو آبار ومراعي لقوت السؤال، سكن المعنى قليلاً لينتهل منها.

لكن إنْ عُدّتْ تلك الاستراحة، والسكن المؤقت في البوادي "منهجاً" (ولو جدلاً) فذلك هو مسار العلوم الإنسانيّة.

هابرماس: الهرمينوطيقا والتواصل: رديفا الفهم.

يبدأ هابرماس بإيضاح المقصود بالهرمينوطيقا عبر التمييز الذي يمكن أنْ نقدمه باعتباره ذي معنى، سواء أكان قولاً مقروءاً، أو غير مقروء، أو منتج من أي نوع كان، مثل أداة أو آلة أو آية وثيقة مكتوبة، فيمكننا وصف أو إيضاح أو التكهن

بأصوات ضجيج، ما، مكافئة لأصوات جملة مقروءة دون أنْ يكـون لـدينا أدنى فكرة عن معنى الأصوات تلك. ومن أجل إدراك (و قول) معناها، على المـرء أنْ يشارك ببعض من الفعل التواصليّ (حقيقيّ أو متخيل) في السياق الذي تسـتعمل فيه تلك الجملة بالطريقة التي يمكن أنْ يفهمها المتكلمون والمستمعون والمتفرجـون الذين ينتمون إِلَى المجتمع اللُغويّ نفسه.[1]

وبالرغم من تأكيد هابرماس على «وجوب عدم تخلي العلوم الاجتماعيّة عن البعد التأويليّ للبحث، وأنّ أيّة محاولة لطمس مشكلة التأويل سينتج عنها خروقات خطيرة»[2] كما في النـزعة العلميّة (العلمويّة) وتطرفها في رد الحقيقة إِلَى معـايير علميّة فقط! وهذا التأكيد على مهمة الهرمينوطيقا يرجعنا إِلَى غادامير في تخلـيص مسار الفهم من تلك السيطرة السلطويّة للعِلمويّة. وبتأكيد هابرماس على الأهميـة هذه، فإنّه يركن لفهم غادامير أيضاً لكن لايقبله على علاته، بل ولا يبقيه بما يبدو سالماً منه. فنجد أنّ هنالك خلافاً عائليّاً (ألمانيّ -فلسفيّ) سينشب فيصـل حـد التقاذف بالتهم دون مستوى المحاججة أو المناظرات أو المراسلات أو حتى الكتابـة على الكتابة. ومن تلك المواجهات ماسنعرض له وهو النقود التي وجهها هابرماس لغادامير ورد الآخر لها. وسأحاول، في البداية، رسم معالم صـورة الهرمينوطيقـا حسب هابرماس، ومن ثم كشف الاتفاقات بينه وبين غادامير كما الخلاف بينهما، والبحث عن مخرج عن أزمة التلاقي تلك.

يشير هابرماس إِلَى أنّ الهرمينوطيقا تتعاطى مع علاقة ثلاثيّة الأركان ناتجة عن كلام ما بشكل تزامنيّ، أي علاقة لغويّة بموضوع لها، ومستعمل لها، وهي تنفع:

أ- أما بوصفها تعبيراً عن نية المتكلم.

ب- أو تعبيراً عن إنشاء علاقة "بينذاتيّة" بين المتكلم والمستمع.

ج- أو تعبيراً عن شيء ما في عالم خارج اللُغة.

---

(1) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, trans by Christian Lenhardt and Sherry Weber Nicholsen, The MIT Press, Cambridge, p. 23-24.

(2) Ibid, 20.

فضلاً عن ذلك، فإنّ أيّة محاولة لإيضاح معنى حديث (كـلام) لُغـويّ مـا تكشف عن علاقة رابعة، وهي لغويّة، بين الحديث المعني ومجمـوع الأحاديـث المحتملة ضمن نفس اللُّغة.(1)

والحقيقة أنّ التفسير اللُّغويّ السابق وتوزيعه على أشطار ثلاثة ملحقة برابـع إنّما تتوزع عوالم وفاعليات حسب تصنيفات هابرماس في فهمه للعوالم ومصالحها الإنسانيّة، **فالعالم الأول** الذي ينتج قولاً للتعبير عن المتكلم هو عالم الذات، **والعالم الثاني** هو الذي ينتج مقولاً تعبيراً عن الفاعليّة البينذاتيّة، **والثالث** القول حول عالم خارج اللُّغة وهو عالم الطبيعة، أما ما أُلحقَ رابعاً فهو يستدعي التأطير اللُّغويّ لكل الخطابات باتجاه العوالم الثلاث. إنّه العمل على إنتاج المعقوليّة والمقبوليّة.

حلل هابرماس شروط الجدال العقلانيّ في الفعل التواصليّ على أساس التمييز بين ادعاءات شرعيّة مختلفة التي تثار في الخطابات بصورة مخفيّة أو ظاهريّة. ويميـز هابرماس بين الادعاءات الشرعيّة الآتية: في الخطابات الممكن فهمها والمصـنوعة بشكل جيد تجعل الادعاء الموضوعيّ حقيقـة. والادعـاء المعيـاريّ صـحيح. والادعاءات التقيميّة والمعبرة أصيلة وصادقة. إنّ أنواع مختلفة من الخطـاب تخـدم بصورة واضحة في توجيه هذه الادعاءات:

1- الخطاب النظريّ حول الحقيقة،
2- والخطاب الأخلاقيّ العمليّ حول الحقيقة المعياريّة،
3- والنقد الجماليّ والعلاجيّ حول الأصالة والصدق.(2)

وهذه الادعاءات الخطابيّة وإمكانيّة التحقق منها حسب مجالاتها في الحقيقـة والصحة والصدق، إنّما تستدعي في مسارات تحققها عمليّـات: تفسـير وفهـم وتعبير.

وفي داخل عالم الفهم الذي هو مجال الخطابات المعياريّة في علوم التأويل والتي يجب أنْ تحكمها العقلانيّة التواصليّة، يحكم هابرماس **بأنّ الهرمينوطيقا تراقب اللُّغة**

---

(1) See: Ibid, 24-25.

(2) See: Deflem, Mathieu, Introduction: «Law in Habermas`s theory of communicative action», in **Habermas, Modernity and Law**, SAGE publications, Lndon, 1996, p. 3.

في عملها، أي اللُّغة كما يستعملها المشاركون من أجل الوصول إِلَى فهم مشترك أو وجهة نظر مشتركة. بيد أنَّه يجب أنْ لا تغيب عن نظر المراقب حقيقة أنَّ اللُّغة في استخدامها الانجازيّ تكتنزها العلاقات التي هي أكثر تعقيداً من مجرد علاقة (ونوع من النوايا التي ترتبط بها). فعندما يقول قائل شيئاً ما ضمن سياق الحياة اليوميّة الاعتياديّة، فهو لا يشير فقط إِلَى شيء ما في العالم الموضوعيّ المجرد (من بين كل ما موجود أو يمكن أنْ يكون) بل أيضاً إِلَى العالم الاجتماعيّ (من بين كل العلاقات المنظمة بين الأفراد)، وشيء ما في العالم الخاص بالمتكلم (من بين كل التجارب التي يمكن بيانها أو التي يمكنه الوصول إليها).(1) وتلك هي إفادة هابرماس من نظريّة أفعال الكلام ومنجزاتها مع أوستن وسيرل.

وما يخص الفهم هو العالم الثاني الذي يجمع بين المتكلم والمستمع أو الذي يهتم بقضية التذاوت أو المشاركة أو الحوار، وما ينتج علوماً تاريخيّة وهرمينوطيقية بالعموم، وتحكمه عقلانيّة تواصليّة.

تقع العقلانيّة التواصليّة تحت تصنيف الفعل الذي يهدف إِلَى تفاهم متبادل ويتصور كأنَّه عمليّة الوصول إِلَى اتفاق بين المتحدثين لتتوافق مع تفسيراتهم للعالم. وذلك لتجنب سوء الفهم. ومن الضروريّ ملاحظة أنَّ مفهوم هابرماس للفعل التواصليّ لايفترض بأنَّ المتحدثين من الممكن أنْ يهدفوا إِلَى فهم متبادل **فقط من خلال الخطابات**، أو أنَّ ذلك **الاتفاق قد يكون نتيجة حتمية لكل العمليّات التواصليّة**. فمن الممكن أنْ توجه عدة أشكال للفعل وهي غير لُغويّة (كإشارات ورموز) إِلَى الفهم، ولكن فقط عندما يكون من الممكن أنْ تنقل إِلَى تفاعلات تتوسط اللُّغة. إنَّ توجه الذين يقومون بالفعل التواصليّ إِلَى الاتفاق لايستثني احتماليّة المعارضة كنتيجة للتواصل المشوه أو غير الموطد. إذ يؤكد هابرماس على أنَّه ومن خلال اللُّغة فقط وبشرط الجدال/الحجاج العقلانيّ يمكن للفاعلين الاجتماعيّين أنْ يربطوا أفعالهم ويسيروها باتجاه الفهم المتبادل.(2)

---

(1) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p. 25.

(2) See: Deflem, Mathieu, Introduction, «Law in Habermas`s theory of communicative action», p. 2-3.

يحاول هابرماس أنْ يعتمد على موارد العالم المعاش في تقريراته عن العقلانيّة التواصليّة، بل وفي استعادة هم التحرر من خلال فحص هذا العالم. وفي هذا العالم عند النظر إِلَى اللُغة من منظور وسائليّة اللُغة وأهميتها، بل واختزالها لكثير من أشكال التواصل، فإنَّها تخدم ثلاثة وظائف:[1]

أ- **إعادة إنتاج الثقافة** والحفاظ على التقاليد (هذا هو المنظور الذي من خلاله طور غادامير الهرمينوطيقا).

ب- **التكامل الاجتماعيّ** أي تنسيق خطط مختلف الممثلين في التفاعل الاجتماعيّ (لقد جرى تطوير نظريتي حول الفعل التواصليّ من هذا المنظور).

ج- **التنشئة الاجتماعيّة** (الجمعنة) أو التأويل الثقافيّ للحاجات (و هو المنظور الذي من خلاله طور هربرت ميد نظريته في علم النفس الاجتماعيّ).

بذلك، فالجمعنة وإعادة الإنتاج الثقافيّ والتكامل - التضامن الاجتماعيّ كلها مهام تقع على عاتق التواصل داخل العالم المعاش ومنه. بوساطة اللُغة ومحاولات الفهم المستمرة والتي يجب أنْ تفضي إِلَى اتفاقات في كل مرة. لذلك فهي غايات ووضعيات إنسانيّة لايمكنها التحقق دونما أنْ ترتكز وتقوم على الفهم المتبادل. لكن التكامل أو التضامن يبقى مهمة اجتماعيّة ذات أسس فلسفيّة وأخلاقيّة كبرى يركز عليها هابرماس من خلال محاولة استعادة خطاب السّياسة الجمهوريّة المعدلة، والأخلاقيّة الواجبيّة- الكانطيّة، والتفاعل الاجتماعيّ بما فعله هو في نظريته في كتابه نظريّة الفعل التواصليّ.

يقول هابرماس:«إنَّ موقف الفهم المتبادل يضفي ترابطاً على المشاركين في التفاعل. إنَّه لا يمكنهم أنْ يتخذوا أي موقف سلباً أو إيجاباً، كما لا يمكنهم التوصل إِلَى إجماع في هذا المعنى إلاّ على أساس قاعدة الاعتراف المتبادل بين الذوات حول ادعاءات الصحة»[2]، وفي قوله هذا يؤكد هابرماس استحالة الفعل

---

(1) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p. 25.

(2) هابرماس، يورغن، «اضاءات حول مفهوم النشاط التواصليّ»، ضمن كتاب عمر مهيبل، **من النسق إِلَى الذات**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2007، ص 253. (ملحق النصوص المترجمة).

الإنسانيّ المفضي إِلَى موقف دونما أن يكون مبتنيًّا على اعتـراف متبـادل، ومـا الاعتراف المتبادل هذا إلاّ نتيجة للفهم، والذي يلزم أنْ ينتج عنه هو الآخر اتفاقـاً يتيح ظهور إطار مرجعيّ للمعنى واتخاذ الموقف.

وما عمليّة التفاعل هذه إلاّ عمليّة هرمينوطيقيـة، يصـفها هابرمـاس: «إنّ التفاعلات المعبر عنها عن طريق اللُغة يمكنها الوصول إِلَى إجماع معين، إما بالتبني، أو بالتأويل، أو ببعث تأويلات مشتركة»[1]، وذلك يعني وجود مسارات فهم: إما أنْ تمثل فهماً حدسيًّا مباشراً يتيح الرضوخ والإتباع، أو تأويلاً جديداً (فهم حسب الحالة)، أو اعتماد تأويلات من التراث مقبولة ومشتركة. وذلك يرجعنا إِلَى مـا بيناه في ماسبق من بحثنا في جدلية فهم الجزء والكل للذات والآخر والتراث، فيرى هابرماس أنّ الفهم الهرمينوطيقيّ «إنّما هو، وطبقاً لبنيته، متجه ليؤكـد ضـمن الموروثات الثقافيّة تفهماً ذاتيًّا ممكناً يوجهه الفعل للأفراد والجماعـات، وتفهمـاً متبادلاً غريباً لأفراد آخرين وجماعات أخرى. وهو يمكّن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسريّ، ونوع المشاركة [...] بين الذوات التي يتعلـق بهـا الفعـل التواصليّ»[2].

لكن هابرماس لايرى أنّ إدراك الواقع يلزم بالتأويل وحده، كمـا تـوحي الهرمينوطيقا بذلك، «بل يتسم ببنية شاملة توجه التأويل، هي الفكرة التي جذبت اهتمامه [...] فما يرمي إليه في النهاية هو الكشف عن تلك الخصائص الشاملة التي تفترض مسبقاً في أي تواصل يخص الواقع، وهذه هي الغاية التي تدفعـه إِلَـى أنْ يُدخل مفهوم الوضعيّة الكلاميّة المثاليّة»[3]، وذلك يجعل من مرحلة التأويل مرحلة تأتي بوصفها خطوة ثانية، وذلك حسب هابرماس إلزام منـهجيّ. فهـو حينمـا يفترض حالة كلام مثاليّة يهدف منها إِلَى أنْ يقيس: **اداعاءت الصلاحيّة، واتيقا المناقشة**، ومن ثم إمكانيات **الوصول إِلَى إجماع**، وفي خضم ذلك، كله، كيـف

(1) هابرماس، يورغن، «اضاءات حول مفهوم النشاط التواصليّ»، ص 253.
(2) هابرماس، يورغن، **المعرفة والمصلحة**، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيـدري، ط1، منشورات الجمل، ألمانيا، 2001، ص 210.
(3) هاو، ألن، **النظريّة النقديّة**، ص 230.

تجري عمليّات الفهم؟. ففي عوالم مافوق الفهم هنالك لدى هابرماس مقـــاييس كليّة، وأُطر "قبل تجريبيّة" هي ماتوفر بيئة التواصل، فالطرق الهرمينوطيقيّة «تنطلق جاهدة كي تضمن مشاركة التفهم في التواصل المرتبط باللُغة المتداولة، وفي الفعل ضمن معايير عامة»[1]، إذن يمكننا أنْ نقرأ مشروع هابرماس هنا مـــن قســـمات ثلاث:

1- مافوق الفهم.

2- الفهم.

3- ماتحت الفهم.

ففي بناءات مافوق الفهم نجد ماسبق من المعايير والـــتي يمكـــن أنْ يختزلهـــا هابرماس في محاولاته لصنع إتيقا نقاش وتداوليّة عالميّة- كليّة. أما مع الفهم فإنّنـــا نجد أنفسنا مزودين بالحوار والمساءلة والنقد، وما تحت الفهم: هي طبقية اختفـــاء الباعث والعلة والمحركات في إنتاج النص أو في صناعة الفهم.

وفي تلك العمليّات للفهم تتكشف أهمية منـــاهج نقـــد وكشـــف الزيـــف الأيديولوجيّ عند هابرماس مثل التحليل النفسي والنقد الماركسيّ، ولايمكن كشف تلك الزيوف إلاّ من خلال متابعة الفعل اللُغوي والتأويليّ منه من خارج حالة الفهم علاوة على المشاركة المفترضة. فـــ«إذا شاءتْ الهرمينوطيقا أنْ تتجه إِلَـــى الحقيقـــة وتقصدها فلابد لها من أنْ تقف خارج اللعبة كمشاهد موضوعيّ. لابد للمؤول أنْ يتخذ موقف ملاحظ خارجيّ غير مشارك حتى يستطيع أنْ يشخص بدقـــة تلـــك العمليّات المشئومة والأفاعيل الشريرة التي ترتكبها الايديولوجيا واللُغـــة»[2]. هنـــا مقابع الانعطافة لدى هابرماس فهو يريد أنْ نساهم في حوار مساءلة ومحاججة لكنه حجاج ليس من طبعه التماهي مع الفاعليّة القائمة والحاضرة أمامنا وكأنّها أمر مسلم به، بل أنّه نتيجة محتملة وبقوة ونسبة كبيرة لقسرية منظومات فكرية تسيطر علـــى مايظهر أمامنا في محاولات فهمنا لخوارجنا من الإنسان والعالم. للمقدمات الســـابقة يصل هابرماس إِلَى ضرورة أنْ نميز بين انوجادنا داخل عمليّة الفهم بمـــاهو منـــتج،

(1) هابرماس، يورغن، المعرفة والمصلحة، ص 210

(2) عادل مصطفى، فهم الفهم: مدخل إِلَى الهرمنيوطيقا، ص 300.

وفهمنا لإنتاج عمليّة الفهم نفسها! وكما أنَّ هنالك تفريق بين المؤولين أنفسهم، في كونهم يشاركون على صنفين في عمليّة الفهم، كما ألمحتُ آنفاً، فإنَّ هنالك تفريقاً آخراً بين المفسر وعالمه وبين المؤول وعالمه.

فإذا قارنا موقف الشخص الثالث لشخص ما يقول ببساطة كيف تجري الأمور (وهذا موقف العالم، على سبيل المثال) مع الموقف الانجازيّ لشخص ما يحاول فهم ما يقال له (و هذا موقف المؤول، على سبيل المثال) فإنَّ المضامين (الأمور المفهومة ضمنيّاً) للبُعد التأويليّ لمنهج البحث تصبح واضحة. ويمكن التعريج على ثلاثة مضامين هي الأكثر أهمية في الأساليب التأويليّة:(1)

أولاً: يتخلى المؤولون عن ميزة التفوق التي لدى المراقبين "العلماء - المفسرين" بسبب موقف المؤولين المتميز، كونهم ينجرُّون نحو جدالات عن معنى وصلاحية الأحاديث. فبمشاركتهم بالفعل التواصليّ فهم يوافقون من حيث المبدأ على نفس موقف أولئك الذين هم أنفسهم يحاولون فهم أحاديثهم. وضمن عمليّة محاولة الوصول إِلَى فهم، حقيقيّ أو افتراضيّ، فإنَّ من المستحيل تحديد مَن سيتعلم مِن مَن بشكل مسبق.

ثانياً: بافتراضه موقفاً انجازيّاً، فإنَّ المؤول لا يتخلى عن موقف التفوق، وهو ميدان تخصصه، فحسب، بل عليه أيضاً أنْ يتعلَق باعتمادية النص لتفسيره. فهو لا يمكن أنْ يكون واثقاً بشكل مسبق. إنَّه ومواليه المتخصصين يعملون على أساس نفس الخلفيّة من الافتراضات والممارسات. لا يمكن تفحص الحالة التأويليّة للفهم العام المسبق للمؤول ككل لا يتجزأ، بل كل جزء على حدة. (وذلك، حقيقة، يتيح عمليّاً تعدديّة في المعنى).

ثالثاً: هناك مشكلة أُخرى في الاستعمال اليوميّ فنحن نتفق (أو نختلف)، في حياتنا اليوميّة، في كثير من الأحيان على أحقيّة الفعل أو المعايير، وهل أنَّ التقييمات والمقاييس مناسبة، وصدق وصف الذات أكثر مما هو الحال عند حقيقة النصوص. وهذا هو السبب وراء امتداد المعرفة، التي نستعملها عندما نقول شيئاً ما

(1) See: Habermas, J., **Moral Consciousness and Communicative Action**, p. 26-27.

لشخص ما، إلَى ما وراء المعرفة المحددة بالموضوع المطروح، أو ذات الصلة بحقيقة كنه الموضوع فحسب. ولغرض فهم ما يقال له، على المؤول أنْ يمتلك معلومـــات إضافيّة أكثر مما يبدو ظاهريّاً في النص. سيكون من الصواب القول: إنّ التفســـير الصحيح يطابق معنى النص المراد تفسيره أو يلائمه أو يشرحه تفصيليًّاً وهو الـــنص الذي على المؤول أنْ يفهمه.

تلك هي المضامين الثلاثة لحقيقة أنّ فهم ما يقال يتطلب المشاركة ولـــيس فقط المراقبة. وهنا تتبين مديات أهمية أنْ يشارك المؤول في عمليّة الفهم بالرغم من أهمية أنْ يفهم ماجوانيات الفهم، كما أسلفنا سابقاً، للخلاص من الهيمنات المخفية واللاشعوريّة التي أنتجت النص.

وبذلك فالمعنى المختبئ في ثنايا العلوم التأويليّة- الإنسانيّة يحتاج لكشـــفه أنْ نعقلن أفعالنا ومعارفنا بوساطة تواصليّة، لذلك يقول هابرماس: «على جميع العلوم التي توافق على تضمين مفعوليات المعنى في صلب موضوعها أنْ تأخذ بنظر الاعتبار التضمينات المنهجيّة لدور المشارك الخاص بالمؤول. ليس على المؤول أنْ يعطي معنى للأشياء التي يراقبها، بل عليه أنْ يشرح المعنى ذي الصلة للمفعوليات التي لايمكـــن فهمها إلاّ ضمن سياق العمليّة التواصليّة».[1]

والحقيقة التي تعيد وتكرر نفسها في مسار العقلنة الغربيّة هي أنّ مايقبل يجـــب أنْ يخضع للمساءلة والحوار والمحاجة، لذلك نجد هابرماس يركز على الحجاج داخل العالم المعاش والذي يؤدي إلَى ضبط وتوجيه الفهم بصدد الاتفاق والإجماع.

إنّ المتحاورين يصلون إلَى نقطة تفاهم في أفق العالم المعـــاش، وينـــتج عـــن اعتقادات مشتركة ذات قيمة غير إشكالية، ومن هنا يحتفظ العالم المعاش بعمل أو قيمة تفسيريّة عن أجيال السابقة. أي بمعنى وجود حيثيات مشتركة بين المتحاورين تسهل عمليّة الحوار. والحوار الفعّال بالنسبة لهابرماس يكمن في مسيرة العالم المعاش وما يجب عقلنته. وهنا تمثل العقلنة جزء من عمليّة التطور الاجتمـــاعيّ وضـــرورة بالنسبة للعالم الحر. وكما هو معتاد فإنّ العقلنة هي عمليّة تكون فيهـــا ادعـــاءات الشرعيّة أو الصحة، والمعرضة للنقد والنقاش، لاتقبـــل علـــى أســـاس الإيمـــان

(1) See: Ibid, p. 28.

والاعتقاد.[1] ولذلك كله يلعب الحجاج والبرهنات البينذاتيّة، عبر سلوك الحوار، حراكاً لعمليّات الفهم كلها لدى هابرماس.

لذلك نجد هابرماس لا يقيم وزناً للتحيّزات التي تصنعها الفهوم المسبقة، بل يوجب أنْ تخضع للفحص، فهي برأيه أكنّة تغطي عمليّة الفهم وتمنعها من أنْ تكون موجودة أصلاً.

وعلى هذا الأساس، فإنّ سلطة التقاليد تكون معرضة للتساؤل الدقيق، أي لأفق التفسير والتحليل، كما تزداد الحاجة إِلَى تبريرات منطقيّة وكذلك ينمو التفريق بين الهويات الشخصيّة ومجال الاستقلاليّة الفرديّة. وبالنسبة لهابرماس فإنّ الفعل التواصليّ ضروريّ في عمليّة العقلنة؛ ولهذا فإنّ نظريّة العالم المعاش تكون تكميليّة بالنسبة لنظريّة الفعل التواصليّ، ويمكن اعتبار العالم المعاش معقلناً لدرجة أنّه يسمح للتحاورات الموجهة بتفاهم متحقق على نحو تواصليّ.[2] إذن فالعقلنة الظاهرة في عمليّات الحوار إنّما تظهر في العمليّة ذاتها من جهة وفي أصل التشريع للتحاور- التواصليّ. ولذلك فالتواصل بحد ذاته يحمل معاني العقلانيّة لأنّه لايهدف الاتصال الساذج، وإنّما عمليّة كبيرة من الالتقاء فالحجاج وفض النزاع الجدليّ فالاتفاق المفضي للإجماع ومن ثم التشريع الجديد، كل ذلك في حقيقته وباطنه وظاهره عمليات فهم وتفاهم وإفهام وصناعة استراتيجيات للفهم.

ونتيجة لما سبق، نصل مع هابرماس إِلَى تحديد سمات الموقف المثاليّ للكلام والذي فيه تعمل الأفعال التواصليّة على الوصول إِلَى أرضيّة مشتركة من التفاهم والتي يسميها هابرماس بالتواصل غير المشبوه. والأمر هنا يتطلب قاعدتين عامتين:[3]

---

(1) See: Bolton, Roger, «Habermas's theory of communicative action and the theory of social capital», Paper read at meeting of **Western Regional Science Association**, San Diego, California, February 2005, (PDF), p. 14.

(2) See:Ibid, p. 15.

(3) See:Wilson, Doug, «The Theory of communicative action and the problem of the commons», Paper presented at the Second Annual Conference of the **International Association for the Study of Common Property**, Winnipeg, Manitoba, 26-29 Sept, 1991. (PDF) p. 4.

1- عدم وجود تلاعب في عمليّة التواصل.

2- إنّ كل شيء في الحوار أو عمليّة التواصل معرض للتساؤل عن صحته أو شرعيته.

وعلى ماسبق، فإنّ تأويليّة هابرماس إنّما تتكون من طبقتين: **الأولى**: هي في فهم النص أو الخطاب أو الآخر (بقوله) بوصفها نتائج لتواصل بينذاتيّ في العالم الاجتماعيّ- العالم المعاش، وهو يؤدي مصلحة عمليّة للإنسان. **والثانية**: هي الطبقة التي تقبع خلف السابقة، وتعمل على التأويل النقديّ لما أنتج أو ساهم في إنتاج الخطاب البينذاتيّ المنطلق من التذاوت في العالم المعاش، وبذلك فهي تستند على التحليل النفسيّ والنقد الماركسيّ في كشف الزيف والتشويه والادلجة، وعليه فهي تؤدي مصلحة تحرريّة للإنسان. ولأجل ذلك عمل هابرماس على تفكيك آلية الفهم، وأكد على طبيعة الأحكام المسبقة وتحويلها إِلَى صورة معتقدات، ذلك لأنّها تنشأ وتصدر من عوالمنا المعاشة، وبذلك فهي تحيل إِلَى موروث ثقافيّ- تاريخيّ، يبني تراكمات فهميّة تتحول إِلَى معتقد انحيازيّ، يقول هابرماس: «إنّ المعتقدات تلعب دوراً مغايراً في الوقت الذي تقوم فيه بارساء حقائقها وفق طرق متباينة، وشعارها في ذلك التمسك بالنشاط وإغفال المقالات أو الأقوال بأنواعها، وهذا مايجعل الفاعلين، في عالم معاش معطى، خاضعين لقناعات مسبقة يتأثرون بها في حلّهم وترحالهم. إنّه يتوجب عليهم [...] أنْ يتصرفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقاً من خاصية أساسيّة وهي التمييز العقليّ بين المعرفة والرأي، بين ماهو صحيح أو حقيقي فعليّ وبين ما يبدو كذلك»[1]، وهذا يعني أنّ التمييز الذي تشكله المهمة الثانية الطبقاتيّة (السابقة الذكر) هو الخاصية الأساسيّة للعمل التأويليّ لديه.

---

(1) هابرماس، يورغن، **إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة عمر مهيبل، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010، ص 60.

مقاربات ومقارنات: بمثابة خاتمة:

في جولتنا في أروقة النصوص الغاداميرية والهابرماسية وجدنا مفارقات كبرى، وانقطاعات أُخرى في المنطلق، والأسلوب، والغاية المنشودة، لدى كل منهما (غادامير وهابرماس) في موضوع الهرمينوطيقا وبيئتها وأدواتها وآلياتها التفاعلية والنتائج المتوخاة منها. فهنالك تمايز بينهما في موضوع التراث.

لقد مثّل التراث لدى غادامير مكمناً للانوجاد والحضور الدائم في مسار فهمنا الآني ودوماً. وذلك يعني أنّ التقاليد المسبقة وماتتضمنه من أحكام وتحيزات إنّما هي جزء من كينونتنا التي لايمكننا أنْ نفارقها لأنّ ذلك جزء من التناقض الأدائيّ الذي لايمكن تبريره.

بينما اشتغلَ ويشتغلُ هابرماس على أنّ التراث إنّما هو سلّة لكل تشويه وحضور أيديولوجيّ وزيوف سلطويّة. وفيما بين الرؤيتين بدأ الجدل. «فتأويليّة غادامير وعلى الرغم من إسهاماتها القيمة في مجال فلسفة العلوم الاجتماعيّة، إلاّ أنّ [أفكاره]... تطرح إشكالاً واضحاً حسب هابرماس، فإذا كانت نظرته إلَى الفهم بماهو توافق للمعنى، لا غبار عليها، فذلك لأنّه بالمقابل لم ينتبه إلَى أنّ هذا التوافق قد يكون مشوهاً دون دراية منه، وهذه إشارة إلَى الايديولوجيا كمثال على الفهم المشوه... إلاّ أنّ ما يثير إنـزعاج هابرماس ليس أنّنا نحاول استباق حقيقة امكانيّة أو رؤية معينة بعينها للعالم والتعود عليها، بل ما يقلقه بالفعل هو أنْ يصبح أخذنا بحقيقة ما نوعاً من الأيديولوجيا»[1].

يعترض هابرماس على تصور غادامير في إمكانيات التراث وتحيزاته من جانب أنّها ممكن أنْ تسهم في صناعة حقائق سليمة وناصعة! فهو «يقر بأهمية التحيّزات في فهمنا، لكنه يتساءل ما إذا كان ينبغي لحتميتها أن تقودنا إلَى الإقرار بشرعيتها. فما يرفضه هو إعادة الضمنيّة تأهيل التحيّزات بوصفها كذلك، كما لو حتميتها تكفي لجعلها ذلك الشيء الذي ينبغي أنْ نرضخ له بوصفه جزءاً من التقليد.

(1) عمر مهيبل، **من النسق إلَى الذات**، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2007، ص 170.

وبالمقابل، فإنّ قوة التفكير تمكننا من اقتفاء أصول فهمنا القائم واتخاذ موقف مختلف ونقديّ حياله»[1]، نعم الأحكام المسبقة مهمة، لكن هل أهميتها لاتعني أنّها شرطاً ضرورياً للفهم والوصول للحقائق أو الاتفاق بشأنها أو صناعتها؟!! اعتقد أنّ الأمر لايمكن تصوره بهذه البساطة. لذلك نجد هابرماس قد رفض وتنافر مع ما قدمه غادامير في تمثله للتراث على أنّه وعاء يختزن أفق أساس للفهم، بينما يلزم أنْ نفهمه، حسب هابرماس، في شكل فضاء مختزن للتشويهات والانحرافات التي تنتجها الايديولوجيا وتسوقها وذلك بالتأكيد يشوه الفهم ويعطف مساره.[2]

وما قدمه هابرماس كبديل قد لايزيد في إمكانياته لتجاوز معضلات البنية الحالية التي يسعى لها غادامير في الموقف من التراث. لذلك وجد غادامير ماصوّب سهامه نحوه في نظام هابرماس الهرمينوطيقيّ.

يقول غادامير: «على الرغم من أنّ هناك، من وجهة نظر طرف معين، إيماناً بالحوار غير المقيد، وهو نموذج هابرماس وآخرين كُثر ممن يتبعون شعار التنوير القديم: القضاء على الأحكام المسبقة المهجورة والتغلب على الامتيازات الاجتماعيّة من خلال الفكر والتأمل. وفي هذا السياق يكوّن هابرماس الافتراض الرئيس عن "اتفاق مضاد للواقع". أما من جهتي فهناك، على العكس، نزعة شكية في المغالاة الخياليّة في تقدير العقل مقارنة بالعواطف التي تحفز العقل الإنسانيّ»[3]، أي أنّ تصورات هابرماس في الحوار غير المشروط والذي يقطع تماما مع الأحكام المسبقة لأنّها زائفة ومزيفة في الأغلب، فيجب أنْ نركنها بعيداً عن عمليّات التواصل ومضامينها العقلانيّة نحو الفهم. فالهرمينوطيقا حسب غادامير تهدف جاهدةً «الاعتراف بالغيريّة كما هي، والآخر كآخر، وأثر الفن كتصادم، والقطيعة كقطيعة، والمفهوم كما هو؛ ولكن هل يبالغ في التسليم بالتفاهم والاتفاق؟ هذا هو العتاب الذي وجهه إلي هابرماس بطرحه لظاهرة التفاهم الملتبس

---

(1) هاو، ألن، النظريّة النقديّة، ص 211.

(2) See:Habermas, connaissance et Interet, p.p 270-271.

نقلاً عن: هشام معافة، التأويلية والفن عند هانز جورج غادامير، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، 2010، ص 236.

(3) غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 720.

الذي يحول الاتفاق إِلَى مجرد وهم وخداع، وربما إِلَى ممارسة تمويهية»[1]، أي لاتعطي الأمور -الموضوعات غير صورهما الواقعة وليس صيغتها المفروضة ولا صورهما المارقة على الأصول التاريخيّة والتراثيّة.

ولذلك وجدنا غادامير يحاول تقوية ترسانته في الرد على هجمات هابرماس منتقداً إياه في إمكانات الحوار بلا أيديولوجيا أو بصورة مثاليّة مخاطباً هابرماس بقوله: «انك تتصرف كما لو أنّ الفهم والحوار غير ممكنين البتة، بسبب التفاوت بين الطبقات، والخ»[2]. وذلك يقودنا إِلَى أنّ نسلم بالتناقض الداخلي لمقولة الحوار المثالّي. لأنّ الواقع تفاوتيّ لايمكنه تقبل تلك الفرضيّة والمقولة الترانسنتداليّة. ومن جهة أُخرى لا إتيقا للحوار دونما البُعد المتعاليّ في الفرضيات التي سطرها هابرماس. إلاّ أنّ هابرماس يركن إِلَى النقد في ديمومة وضمانة ممارساته ونظرياته في الممارسة الفهميّة، «فقد انتقد هابرماس نظرة التأويليّة القارة إِلَى التحيّز والتقليد. ورأى أنّ لكل من العلم والتأمل قدرة على خرق التحيّز والتقليد بطريقة لا تتيحها أعمال غادامير»[3].

إذن، فمهمة الهرمينوطيقا هي مهمة وساطة لدى هابرماس، بل ومهمة ضمنيّة ولا تتخذ عالميتها كما مع غادامير على أنّها الغاية أو الهدف المطلوب تشاركيّاً أو موقفيّاً من الآخر والتراث، لذلك يحاول هابرماس التأكيد والتركيز والتحليل والإعادة في الإنتاج للخطاب والياته وكشف المختبئ خلفه، بينما مع غادامير المهم هو كيف صنع ذلك الفهم، ودراسة ذلك الذي أُنتج ونحن فيه!، وعليه ينفي غادامير «الحدود التي فرضها هابرماس على قدرة التأويل على عرض العوامل الأيديولوجيّة وتحليلها، إذ إنّه يرى أنّ هابرماس يقصر بطريقة غير شرعيّة حقل الفهم التأويليّ في الحقيقة المنطوقة، في حين أنّ التأويل يأخذ في حسبانه الآراء المسبقة والأحكام، بمعنى أنّه لايهتم بالآراء التي قد يفصح عنها فرد معين أو مجتمع من المجتمعات، ولكنه يهتم أيضاً بالمعتقدات والتوقعات التي تصاحب هذه

---

(1) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 200.

(2) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص 169.

(3) هاو، ألن، **النظريّة النقديّة**، ص 207-208.

الآراء»[1]، وتطورت الاتهامات المتبادلة بالطوباويّة لهابرماس من غادامير، والمحافظيّة لغادامير من هابرماس. مما حدا بنا إِلَى أنْ نتصور الأمر وكأننا أمام خطابين احدهما أقصى اليمين والآخر أقصى اليسار بدلالتيهما الثقافيّة- السّياسيّة. حتى وصل الأمر بهابرماس إِلَى تبسيط عمل غادامير وتفريغه من أي بعد نقديّ. فرد الأخير على الإشكال الذي يمكن اختزاله بما تقدم في كون الموقف من التراث ليس نقديّاً كفاية لديه بقوله: «النقد موجود في كل فكر حقيقيّ؛ ولا وجود لفكر دون مسافة تتجلى في كل موقف المساءلة. ولا وجود لسؤال دون وعي بأنّ لكل سؤال إجابات عديدة ممكن»[2]. وأجدني اتفق مع ماقاله ريكور في دمجه للنقد بالتواصل أو في حاجته له، يقول: «أنا لا استطيع أنْ أفهم كيف يمكن لنا امتلاك نقد دون أنْ يكون لدينا تجربة تواصل»[3].

كما قدم كل من غادامير وهابرماس رؤى متفارقة في طبيعة التحليل النفسيّ، وشكّلت تقدماتهم، تلك، مناظرة في قابلية التحليل النفسيّ على المساهمة في الفهم والاتفاق!

لذلك رفض غادامير ماجاء به التحليل النفسيّ وإعماله على الهرمينوطيقا بقوله: «إنّنا لانشغل بالنا في الكشف عن أوهان الآخر قصد تبيان أنّنا على حق إطلاقاً، وإنّما أنّ خطابه يصبح منيراً وواضحاً نوعاً ما. يبدو لي أنّ هذا الموقف هام وأساس لكل فهم»[4] وعليه فالتأويل حسب منظار التحليل النفسيّ لايطمح إِلَى تبيان وتوضيح مايقال، وما يصدر عن المشارك، بل في مالا يقوله أو يعبر عنه، لأنّه يهتم بما يقبع في الجوانيات اللاشعوريّة، أي ما لايعترف به الإنسان ظاهراً أو ما لايريد له أنْ يظهر بالتعبير[5]، بينما الهرمينوطيقا مع غادامير تهدف لكشف

---

(1) عمر مهيبل، **من النسق إِلَى الذات**، ص 172.

(2) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص 168.

(3) ريكور، بول، **محاضرات في الايدولوجيا واليوتوبيا**، ترجمة فلاح رحيم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2002، ص 324.

(4) غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 187.

(5) ينظر: المصدر نفسه، ص 188.

مرافقات العمل الفهميّ، وإنْ كان لابد من جوانيات تعمل عليها فهي شعوريّة مسموحة الإخراج والإظهار، وإنْ كانت تسكن في ماهو تحت، فهي مايشكل، فعلاً، المقول والخطاب أو الآخر لفهمه، وليس مايفترض أو عكس ظاهريّ أو يعود لجذور دوماً ماتوصف باللاعقلانيّة؛ وفي ذلك، حقاً، إشكال دائم على النهج التحليلنفسيّ.

كما اعترض غادامير على قوة التحليل النفسيّ النظريّة التي يعوّل عليها هابرماس في التحرر والتخليص للإنسان المستلب والمقيد، فيقول: «لفتُ نظر هابرماس إِلَى أنّ مثال الحوار التحليلنفسيّ الذي يريد تطبيقه على علم الاجتماع غير مقبول في الوقائع، لأنّ هذا الحوار يفترض أنْ يضع المريض ثقته في الطبيب. لكن لاوجود لعالم اجتماع يسلم إليه مجتمع، ضل وجهته، أمرهُ، وإذا ماوجد لن يكون هناك مجتمع يسلم أمره إليه. لكن يبدو أنّ هابرماس لم يشأ فهم هذا الفرق بين الاختصاصيّ والعقل السّياسيّ»[1]، بذلك يعود غادامير إِلَى الثغرة نفسها- ثغرة الطوباويّة الهابرماسيّة. وحتى الحوار نفسه الذي يؤسس عليه هابرماس في أطروحته في الفعل التواصليّ عبر الحجاج، إنّما هو يقتضي بطبعه الإحالة لفهوم مسبقة كما في ما أملكه أنا والآخر في الحجج، وإلاّ إنْ كنا بلا تلك الفهوم لما حصل الحجاج أصلاً لأنّنا متفقون أصلاًا!، حتى إنّ غادامير قد صرح: إنّ «المحاججة أو الحوار يتضمن الركون لفهومات مسبقة.[2]

ويمكن أنْ نحوّل بدورنا كل ماسبق من التضادات المعرفيّة بينهما إِلَى أصول المرجعيات الابستيميّة لكل منهما، فهابرماس مثلاً يستعيد مجموعة فلسفيّة ولغويّة واجتماعيّة، في تنظيره، وتطويره لها، في الفهم. وهذه الثيمة السوسيوفلسفيّة تمثل بجزء مهم منها فلاسفة الارتياب: ماركس ونيتشه وفرويد. فكلهم يحضرون في صياغة السؤال الهابرماسيّ نحو الفهم: في تشكل الوعي وزيفه ودور الحياة المعاشة في ذلك، أو في تتبع وفحص جواب الأصل في الأخلاق والأحكام المسبقة، أو في

---

(1) فيليب فروجيه وجاك لوريدير، «هانز جورج غادامير وسلطة الفلسفة»، ص 167.

(2) ينظر: غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 370.

أن هنالك محركات سلوك وفهم تختفي وراء ظواهر شعورنا. أما غادامير فمرجعيته الأولى والأهم دوماً هي هايدغر، وفي موضوع بحثنا هي مرجعيته في تحويل مسار الهرمينوطيقا إلى درب في الانطولوجيا.

بينما وفي الجانب الآخر، من الرؤى السابقة -في الاختلاف بينهما-، نجد نوعاً من الاتفاق بين غادامير وهابرماس:

1- عالمية التأويل لدى الأول لا تبحث عن «عن ذرية اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقيّة وقواعد نحوية، وإنما هي محتوياتها "البراجماطيقيّة"، ومضامينها "التواصليّة"»[1]، وذلك هو شأن الثاني (هابرماس).

2- كلاهما يعد محطة في تاريخ النقد لمقومات المقول الغربيّ في الحقيقة وصنعها واعتمادها.

3- كما ونلحظ الشراكة بوجوه منها ما يتقبله هابرماس من نتائج الهرمينوطيقا الغاداميريّة في كونها تعمل على مناهضة الوضعيّة، بشأن ماتراه الأخيرة من سلطة للعلم أو الصيغة العلمويّة وكأنّها المعرفة الحقة والواحدة.

4- كما أنّ المنعطف اللُغوي هو طبيعة عمليّهما.

5- وكليهما أكد على فاعلية الحوار في كشف أو إنتاج الحقيقة.

6- ويمكن أنْ نتصور الدائرة أو الحلقة الهرمينوطيقيّة الغاداميرية حاضرة لدى هابرماس أيضاً في تصوره عن التواصل وإمكانية التفاعل دونما شرط مسبق، بينما نحن نحتاج ذلك التفاعل لفهم معنى الفعل التواصليّ، فالدائرة التواصليّة هي ماينتج عن عدم إمكانية فهمنا لآلية التواصل دونما معرفة موضوعات التواصل والاشتراك من جهة ثالثة في التواصل، وكل ذلك بحاجة إلى تشريع والتشريع بحاجة للتواصل، وهكذا حلقات تعيد البداية والنهاية إلى إرجاء محير.

---

(1) مقدمة محمد شوقي الزين لـ: غادامير، **فلسفة التأويل**، ص 27.

الفصل الخامس

نقد التقاليد وسياسات الذاكرة:
نقد حنّه آرنت لنسيان
الفعل الإنسانيّ في البِنية الغربيّة

حنّه آرنت، سيرة نشطة لامرأة استثنائيّة.

تمثل محطة الكتاب مع حنّه آرنت كشفاً عن المُخبى والمخفي من النسيان والاقالة في التفكير السّياسيّ الغربيّ، وبعد أنْ عرجنا على النقد الثقافيّ والنقد المعرفيّ والمفهوميّ، فإنّنا مع آرنت نقف بدقة محددة قبال المسكوت عنه في أرشيفات العقل الغربيّ وذلك هو نسيان فاعليتنا السّياسيّة بسبب الويلات التي انتجتها الحداثة السّياسيّة وما رافقها من أدوات عنف وتشييء.

تماهتْ آرنت مع مشروعها تطبيقاً وتمثيلاً، فكانتْ بالفعل تلك الشعلة النشطة من الفاعليّة السّياسيّة، والناقدة القادرة على استعادة ما نسي من الإنسان وحرياته، على أقله في مستويات فضح الضياع الذي أنتجه العصر الحديث، ولا سيّما نتاجاته المهلكة في السبيل السّياسي (من التوتاليتارية وهيمنة البروباغاندا، واقتحام الضروري لمساكن الحرية، إلَى غياب الفعل)، الذي لم يستطع الانفكاك من متاهات الاقفار لمعنى الإنسانيّة.

ولدتْ حنّه آرنت في 15- اكتوبر عام 1906 في هانوفر- بالمانيا، في عائلة ذات أصول يهودية، اهتمتْ بالأدب والمعرفة. فقدتْ والدها في مطلع حياتها حيث لم تتجاوز عقدها الأول، ولذلك كان للأُم الدور الأساس في تنشئتها، فتحصلت على ثقافتها من أُمها، ورافقها وصف اليسارية، بسبب تلك المكتسبات عن الأم. وأطلعتْ

على التطورات السّياسية في ألمانيا، بما في ذلك ما يتعلق بالزمرة السبارتاكوسيّة للحزب الإشتراكيّ الديمقراطيّ، التي مثلتْ جماعة شيوعيّة ظهرت في ألمانيا 1918 بزعامة روزا لكسمبورغ Rosa Luxemburg تلك المجموعة التي وصفتْ بأنّها حركة يساريّة ضد الحزب الحاكم الذي انشقتْ منه لإتهامها له باليمينيّة.[1]

درستْ آرنت الفلسفة في جامعة ماربورغ، وذلك تحت إشراف هايدغر، وإرتبطا بعلاقة عاطفيّة، وانعكس فيما بعد تأثير هايدغر على آرنت في جوانب عدة منها: استعادتها الإرث اليونانيّ ولا سيّما في أُصول المفاهيم وإشتقاقاتها ودلالاتها، وكذلك في تمجيدها لحياة اليونان أصلاً. لجأتْ لكارل ياسبرز لتنجز أُطروحتها في الدكتوراه على يديه بعنوان: **"مفهوم الحب لدى أوغسطين"** (The Concept of love in Augustine) في عام 1929. تلك الرسالة التي سترافقها في رحلتها وهجرتها من بلدٍ لآخر بنسختها الألمانيّة. بعد بوصول النازيّة لسدة الحكم الألمانيّ 1933، وبعد اعتقالها ثم إطلاق سراحها (يقال: إنّ ذلك الأمر تم بتدخل هايدغر لدى السطات النازيّة، لقربه من النظام حينها) إضطرتْ حنّه آرنت لمغادرة ألمانيا، وبداية حياة دامتْ أكثر من ثماني عشرة سنة مثلت تجربة للشخص الذي لا وطن له ولا هوية أو جنسيّة. انتقلتْ في أولى مراحلها إِلَى باريس والتقتْ فيها بوالتر بنيامين، وجون بول سارتر، وألبير كامو، وريمون آرون؛ واستطاع النازيّ أنْ يدخل فرنسا ويحتلها، وحينها سيقتْ آرنت إِلَى محتشد اليهود "غورس" إلاّ أنّها تمكنتْ من الهرب، فانتقلتْ إِلَى منفى جديد هو الولايات المتحدة الأمريكيّة بعد مساعدة أدورنو لدخولها في عام 1941، وقد تمكنتْ فيها وبعد مرور عشر سنوات من أنْ تكتسب الجنسية، وأنْ تصبح مواطنة أمريكية.[2]

---

(1) ينظر: ليشته، جون، **خمسون مفكراً أساسياً معاصراً: من البنيوية إِلَى مابعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008 ص 368.

(2) ينظر:آلومان، سليفان، «التفكير في الشمولية، فلسفة الشمولية: عن كتاب حنّه آرنت: اصول الشمولية» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، جان فرانسوا دورتيي (تحرير)، **فلسفات عصرنا: تياراتها ومذاهبها واعلامها وقضاياها**، ترجمة ابراهيم صحراوي، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، بيروت والجزائر والامارات، 2008، ص 239-240.

ورسختْ آرنت نفسها كمواطنة أمريكيّة في نيويـورك واسـتمرت بالتـدريس والكتابة إِلَى أنْ توفيتْ فيها عام 1975.

تركتْ آرنت آثاراً جمّة من المؤلفات، منها:

1- الحب عند القديس أُوغسطين.
2- أُسس التوتاليتاريّة.(معأداة السامية، الإمبريالية، النظام الشمولي).
3- راحايل فارنهاغن: سيرة حياة امرأة يهوديّة من القرن التاسع عشر.
4- مقالات في الفهم.
5- الوضع الإنسانيّ.
6- بين الماضي والمستقبل: ستة تمارين في الفكر السّياسيّ.
7- رجال في العصور المظلمة.
8- ما السّياسة؟
9- من الكذب إِلَى العنف.
10- آيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر.
11- أزمات الجمهوريّة. (الكذب في السّياسة، وفي العنـف، وفي العصـيان المدنيّ، أفكار في السّياسة والثورة).
12- في الثورة.
13- حياة الفكر (حياة العقل).
14- محاضرات في الفلسفة السّياسيّة لدى كانط.
15- كتابات يهوديّة.
16- المسؤولية والحكم. (مجموعة محاضرات محررة).
17- وعود السّياسة (مجموعة محاضرات محررة).
18- تأملات في الأدب والثقافة (مشترك).

كانت آرنت، حقاً، امرأة فريدة ومتميزة واستثنائيّة في إصرارها وقوة عزيمتها في أنْ تنتشل نفسها من كبوات الزمن التي رافقتها منذ صـغرها في العائلـة، وفي الزواج، وفي الحب، وفي المعرفة، وفي الهوية، وفي الهجرة، وفي المطاردة، وفي ترسيخ الجذر من جديد، وفي أنْ تكتب وتبدع رغم كل ذلك؛ واستثنائيتها هذه توجـتْ

بمنجزها الفكري النقديّ الكبير والمراجعاتيّ الجذريّ للتقليد السّياسيّ الغربّي. فقد كانتْ تلك الثورة التي أعلمتنا بشروطها فكانت البدء من جديد على الدوام إنّها اللامتوقع الدائم. إنّها حنّه آرنت.

نوستولوجيا نحو أرسطو:

في تمفصلات الحياة الإنسانيّة:

من التأمل إلَى الممارسة وتحديد المزاولة.

لا يمكن أنْ نفهم آرنت دونما معرفة مجال اشتغالها الأساسي أو إهتمامها الاصلي. وندعي أنّنا قد مسكنا تلك الثيمة. إنّها شبكة التصنيف للحياة الإنسانيّة وأوضاعها، ومن ثم أنشطتها. إنّها تستدعي في كل ذلك بعداً تراثيّاً يعود بجذره للفكر الارسطي في تصنيف الحياة إلَى ما يقابل النظر أو التجريد وما يقابل العمليّة أو النشاط. وذلك من أجل تأسيس نظريّة في السّياسة؛ لا ندعي جدتها بكل تفرعاتها، لأنّ فيها الكثير من محاكاة حياة الدولة - المدينة اليونانيّة Polis.

تنشطر الحياة، كما قرأها أرسطو[1] بصورة وكررتها آرنت بشيء من التغيير الطفيف، إلَى جانبين هما:[2]

1- **الحياة التأمليّة أو التفكريّة (حياة النظر) Vita Contempletiva** تتضمن حياة الفكر أو العقل أو لنقل الحياة التي تنشغل بتأمل الوجود وما هو دائم أو أبدي.

2- **الحياة النشطة أو (حياة العمل- بمعناه العام) Vita Activa** وتمثل الحياة الفعليّة التي تتعلق بما نزاوله وما نمارسه مع الأشياء والآخرين.

والانفصال الحاصل بينهما حسب افلاطون وأرسطو أيضاً، لا تعتمد فيه آرنت قولاً، بل أنّها تجد أنّ مهمة الفكر أنْ يخترق عالم الممارسة في التطبيقات

---

(1) ينظر: أرسطو، **علم الاخلاق إلَى نيقوماخوس**، ج2، ترجمة احمد لطفي السيد، انتشارات آفتاب ومطبعة الكتب المصرية، طهران والقاهرة، 1924، ص 354وص 358.

(2) See: Arendt, Hannah, *The Human condition*, Introduction by Margaret Canovan, The university of Chicago press, 1998, p. 16.

السّياسيّة والأخلاقيّة، ولا معنى اليوم للفكر إنْ انـــزوى خارجها، فلا طائل منـــه حينها. وحينما توكل إليه مهام التحرر والتفعيل والعقلنة فإنّ ذلك لا يجعله مقبولاً إلاّ إنْ تخلى عن انعزاله. فلا الفكر من أجل الفكر مقبول، كما لو نفكر بلا عمل، ولا الممارسة بلا فكر بمقبولة، كأن نفعل بلا تفكير.

وتؤكد آرنت على أنّ التفكير ليس حال دهشة مطلقة وعزلة لا آخر معهـــا، بل أنّه حال امتلاء بالتواجد مع الآخرين وهو يحمل خاصيتين:

- **التأمليّة**: والتي يتمثل التفكير فيها بأنّه انطواء أو انعكاس الأنــا علـــى نفسه.
- **الثنائيّة التذاوتيّة**: والتي بوساطتها يتحقق الحوار بين وعـــيين، وذلـــك يؤكد الحاجة إِلَى الآخر فالفكر بالأساس حوار: داخلي تارة وخارجي تارة أخرى.[1]

وما يهمنا حسب آرنت هو تفصيلات الحياة النشطة بوصفها بيئـــة الوضـــع الإنسانيّ وأنشطته، فهي تنقسم إِلَى الكدح[2] والعمل والفعل، ذلك التمييز الـــذي يهدف إِلَى تحديد نشاطات الإنسان وما يقابها من أوضاع بشرية وما ينتج عنها.

تقصد آرنت من **الكدح Labor**: كل نشـــاط يتوافـــق مـــع العمليّـــات البايولوجيّة أو ما يتطلبه الجسد الإنسانيّ من عمليّات النمو والتمثيل الغذائيّ، والهم الأساس فيه هو الإستهلاك لديمومة الحياة. يقابل هذا النشاط الوضـــع الإنســـانيّ المنهمك في الحياة نفسها لاغير.

أما **العمل Work**، فيمثل: النشاط اللاطبيعيّ، أو لنقل الصنائعيّ في الوجود الإنسانيّ. فهو يوفر عالماً من الأشياء المصطنعة، وهو ذو أمـــد طويـــل نســـبيًّا في

---

(1) ينظر: منيرة الخنـــزولي، **مسألة الحرية عند حَنا آرنت**، رسالة ماجستير تقـــدمت بهـــا لقسم الفلسفة في كلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس، 2007، ص 60.

(2) اخترنا تعريب Labor إِلَى الكدح لأنه في اللُغة العربية اقرب دلالة إِلَى الـــ "من أجـــل الذات"، وعرّبنا Work إِلَى عمل، لأنه الاقرب عربيا إِلَى العمـــل خارجـــا في عـــالم الوسائط أو الغايات الخارجية. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج9-10، دار صادر، بيروت، ط5، 2205، ص 283 (فيما يخص العمل) وج13-14، ص 31 (فيما يخـــص الكدح).

الإستهلاك، إذ يقدم أدواتاً لتبقى فترة أطول وغير ملتصقة بالفناء مباشرة كما مع مطلب الكدح. والنشاط هذا يقابل وضعاً إنسانيًّا متعلقاً بشؤون الحياة الدنيويّة في العالم الذي نصنعه.

ويشير النشاط الثالث وهو **الفعل Action** إلى: الفاعليّة الوحيدة، التي من شأنها أنْ تذهب مباشرة إِلَى ما بين الأشخاص، أو في العالم ما بين الإنسانيّ، الذي نقطنه بشكل تعدديّ أو جماعيّ، ولا تتوسطه الأشياء والمواد كما في الكدح أو العمل.[1] وفي هذا التمييز مقاربة مما قدمه أرسطو في ما يقابل الكدح بوصفه ما يخص الشؤون الحياتيّة الخاصة لمطلب الحياة الأُسريّة بصفة العبد، وما يقابل العمل في طبقة العمال وما يمارسوه من حرف بوساطة ايديهم لخلق ادوات في عالمنا، والفعل Action هو صفة الأحرار الذين أُذنتْ لهم وخُصصتْ الممارسة السّياسية في فضائها العام.[2]

وما يميز **الكدح** عن **العمل** أكثر هو أنّ الأول يقوم على استهلاك ما يكدح من أجله مباشرة، فالإستهلاك هو معنى ديمومة الحياة؛ بينما العمل يصنع أثراً أكثر دواماً بهيئة صنائعيّة لوسائل تشكل عالم من الأشياء خارج عن ذواتنا لكننا نعيشه. وعلى ذلك وصفتْ آرنت الكدح بأنّه ما يتعلق بأجسادنا،[3] بينما العمل هو ما يتعلق بأيدينا. في إشارة إِلَى الحيوانيّة والطبيعيّة في الأول، واللاطبيعيّة والصناعيّة-البشريّة في الثاني.

هنا يظهر تصنيف آخر للوضع الإنسانيّ الخاص بهما وهو الكادح الحيوانيّ Animal Laborans والصانع الإنسانيّ Homo Faber، تلك الأوضاع التي تبين ماهية الإنسان وموقعيّته في سلم التصنيف الآرنتيّ. ويعني الكادح الحيوانيّ هو من لا يعمل بحرية، ويكون مدفوعاً باحتياجات جسده وساعيًّا إِلَى ضرورات الحياة لضمانها، والصانع الإنسانيّ سيكون همه أنْ يستعمل يديه ووسائله لغرض صنع أشياء في عالمنا تُكوّن وسائل وغايات أخرى.[4]

---

(1) See: Arendt, Hannah, *The Human condition*, p. 7.
(2) See: Ibid, p. 13.
(3) See: Ibid, p. 79.
(4) See: Ibid, p. 118.

يبقى الفعل هو ما يمارس خارج هذه الانهماكات في الحياة وصنعها، فهو لا يتعلق بماديات العالم وأشيائه وإنَّما بالأشخاص الذين يسكنون هذا العالم. إنَّه ما يتعلق بالانوجاد مع الآخر والتفاعل معه. إنَّه الحرية، وهي بدورها السلطة.[1] وذلك الانوجاد تعدديّ بطبيعته لأنَّ الآخر في دوام الوجود لتحقيق معنى الفعل، وذلك الفعل مع الآخر لا يمكن أنْ يتم أو أنْ تتحقق ماهيته أصلاً دونما القول، فالفعل والقول كلاهما يشكلان الشرط الأساسيّ للنشاط السّياسيّ، وذلك يقوم بدوره على مبدأي المساواة والتميّز. فإنْ لم يكونوا متساويين فإنَّهم لا يستطيعوا فهم بعضهم البعض، وإنْ لم يكونوا متمايزين فإنَّهم لا يمكنهم أنْ يعبروا عمّا هم، وكيف يرغبوا أنْ يكونوا. إنَّهم بحاجة للفعل والقول ليفهموا أنفسهم والآخرين، فالإشارات والأصوات إنَّما هي أدوات لتحقيق ذواهم وما يكفيهم لحاجاهم عبر تلك الأفعال والأقوال. إنَّها اظهار لما هم عليه، في إجابة على سؤال من أنتم؟[2]

وتقترن المساواة في التفكير الإغريقيّ بشكل وثيق مع الحرية، حرية التعبير والتفكير والتصرف. إلاّ أنّ وجود الحرية غير كافل للديمقراطيّة بشكل فعّال، إذ يلزم على المواطنين أنْ يكونوا فعّاليين في استعمالهم الحرية، وذلك عبر قوة إرادهم، وهو ما يتجلى في نقاشاهم العموميّة في الساحات والأماكن والفضاءات العامة (Agora) وبذلك فالمواطنون الأثينيون يكونوا مرتبطين كمشاركين سياسيين بمبدأ المساواة، والذي يعتمد بدوره على حرية الفعل أساساً.[3] وتلك الصفات تلتصق بحالة السّياسة في المدينة Polis التي تكشف عن اختباء وخفية الذات لتضعها بين ايدي الآخرين (ظاهرة) في أمل التشارك والتداوت لغرض تحصيل السعادة بتحقيق فضائل الاجتماع السّياسيّ الممكنة.

ويأخذ الاجتماعيّ معنى أخص مثل ما تتصوره آرنت بما يجب أنْ يكون حميميًّا، «فكلما ألغى المجتمع الحديث الاختلاف بين ما هو خصوصيّ وما هو

(1) See: Ibid, p. 9.

(2) See: Ibid, p. 175-176.

(3) ينظر: هيتر، ديريك، **تاريخ موجز للمواطنية**، ترجمةآصف ناصر ومكرم خليل، ط1، دار الساقي ومركز البابطين للترجمة، بيروت والكويت، 2007، ص 44-45.

عموميّ، بين ما لا يمكنه التفتح إلاّ في الظل وما يقتضي الظهور أمام الجميع تحت الأضواء الساطعة للعالم العموميّ، أو بصيغة اخرى، كلما وضع المجتمع بين ما هو عموميّ وما هو خصوصيّ دائرة اجتماعيّة يتحول فيها هذا إلَى ذاك والعكس»[1]، إذ تميز آرنت بين السّياسيّ والاجتماعيّ في جعل الأول دليلاً على النشاط الإنسانيّ العلنيّ، والتعدديّة وعالم اللامتوقع الحر؛ بينما الاجتماعيّ هو عالم الحاجة إلَى الكسب والمعيشة والإطعام وتوفير المؤن، فهو عالم ضرورة.[2] أي أنّ ما هو اجتماعيّ ياخذ ذلك الضروريّ بصورة الإبقاء في حيّز "الخاص"، وقد أنتج العصر الحديث خرقاً لهذا الفهم فحصلتْ أزمة ابتلاع السّياسيّ/العام من خلال الخاص، وذلك بهيمنة الإقتصاديّ الذي هو مكمن تدبير عائليّ إلَى الحالة البشريّة العامة التي تسبح في فضاء الحرية والتفاعل. وفي هذا التصور «لا تبتعد آرنت، كثيراً، عن التصور الكانطيّ؛ فهي تمنح للفعل قيمة أدائيّة Praxis شبيهة بالفنون التنفيذيّة من عزف ورقص وعرض، فليس غريباً إذا كانتْ ترى في التراجيديا الإغريقيّة الصورة المثلى في وصف السّياسة، لأنّ جوانب المسرح والعرض الفنيّ تليق بشكل وافٍ بالفعل كأداء وليس كأثر أو غاية راقية»[3]. بل أنّها فهمتْ الحس المشترك الكانطيّ بوصفه دلالة على الإجماع السّياسيّ؛ وتنطلق من تأويل لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم"، والذي يتعلق بالحكم الجماليّ والغائيّ، ورأتْ ارنت أنّ قدر تعلق ملكة الحكم بالجزئيّ الذي أما يكون طبيعيًّاً أو حدثاً تاريخيًّاً، يجعلنا نفهم هذه الملكة سياسيًّاً لأنّها تعالج ما هو اجتماعيّ بجزئيته هذه، كما أنّها قد رأتْ في عمل كانط هذا، المعالجة الحقيقيّة للقدر السّياسيّ للأنوار، لأنّه يعمل على كشف براجية

---

(1) آرنت، حنّه، «ازمة التربية»، ترجمة حماني اقفلي وعز الدين الخطابي، **مجلة الازمنة الحديثة**، العدد 3-4، المغرب، اكتوبر 2011، ص 14.

(2) See: Yakira, Elhanan, «Hannah Arendt, the Holocaust, and Zionism: A Story of a Failure», *Israel Studies*, Volume 11, Number 3, Fall 2006, p. 38.

(3) محمد شوقي الزين، «هل الفعل السّياسي هو أرقى أشكال «البراكسيس»؟: تأمّلات في النظريّة السّياسية لدى حنه آرنت»، ضمن كتاب: **الفلسفة السّياسية المعاصرة من الشموليات إلَى السرديات الصغرى**، علي عبود المحمداوي (اشراف)، ومحمد شوقي الزين واسماعيل مهنانة (مراجعة) ابن النديم والروافد الثقافية، ط1، بيروت ووهران، 2012، ص 177.

التحرر والتخلص من أشكال الوصايا والقصور، وهذا المجهود النقديّ يمتد ليصل إلَى كل مجالات حياتنا بما تحتويه من مضامين سياسيّة.[1]

وفي عودة لفكرة تضمن الأفعال نوعاً من الفذلكة أو البراعة، وذلك ما يتعلق بالفن، نردف هذه الفكر بتأييد عبر روحية الإبداع التي يتضمنها الفن، لذلك نجد تعريف السّياسة بوصفها فناً، لاعلماً، وليس المقصود هنا أنّها عملاً فنيًّا، كما يتوهم مع المعنى الحرفيّ للكلمة، وإنّما هو قول يحمل على المجاز، أي على البُعد الإنسانيّ الإبداعيّ ومستوى الفعل المنتج في أفق الحرية. والمؤسس بالتالي لمعنى الدولة.[2]

وثمة تصور للفعل الذي تقصده آرنت يأخذ شكل هجنة بين السّياسة والفن: فتصور آرنت للفضاء العام هو أشبه بفكرة المسرح؛ الذي يعنى بالتطلع إلَى الجمهور وكشف الشخصيات المسرحيّة عبر الأقوال والأفعال الممارسة أمامهم، وغياب ذلك الوضوح أو تلك الإنارة للفعل هي هدف وواقع الحياة في الأنظمة الشموليّة، (سنعرج عليها لاحقاً في البحث)، ذلك الغياب الذي سببه انعدام ذلك التواصل بل وانتفاء معنى المجتمع أيضاً.[3] ولذلك نجد ريكور يفهم محاولة آرنت بأنّها: رهان لاستخراج تصور للسياسة هيئة نظريّة في الحكم الذوقيّ- الفنيّ، وذلك أجدى من ربطها بنظريّة في الحكم الغائيّ بوساطة فلسفة في التاريخ،[4] ولذلك فهي قد استطاعتْ أنْ تشكك، وبصورة مشروعة، في امكانية حجب السّياسيّ من طرف الاجتماعيّ بشكله البسيط في فلسفة التاريخ وحتميتها،

---

(1) ينظر: عبد السلام حيدوري، الفضاء العمومي ومطلب حقوق الإنسان، تصدير عبد العزيز العياد، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، 2009، ص 103-104.

(2) See:Arendt, Hannah, «What Is Freedom?», in: The Portable Hannah Arendt, Edited with an Introduction by Peter Baehr, Penguin books, 2000, p. 446.

(3) See: S.Nelson, John, «Politics and Truth: Arendt's Problematic» *American Journal of Political science*, Vol.22, No.2,(May, 1978), p. 290.

(4) ينظر: ريكور، بول، **العادل**، ج1، تعريب محمد البحري ومنيرة بن مصطفى والطيب رجب ومنير كشو، تنسيق فتحي التريكي، ط1، المجمع التونسي للعلوم والاداب والفنون (بيت الحكمة)، تونس، 2003، ص 187.

والتي يتصورها ريكور تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصدياً باتجاه المستقبل للإنسانيّة.[1] وخطر الاحتكام لفلسفة التاريخ عوضاً عن نظريّة في السّياسة كما في الـ Polis إنّما هو أنّ الأولى لا تنظر للمواطنين كأشخاص متميزين ومنفردين، ككل للجنس البشريّ.[2] ونحن نعي أنّ مسألة التحكم أو القول بمسار حتمي لتاريخ الإنسانيّة إنّما هو نوع من تصورات عالم الضرورة، وقتل الحرية. بينما المطلوب هو كيف المحافظة عليها في خضم اقتحامات ذلك الضروريّ لعالمها، والتعامل مع التعدد فيها، ذلك الذي يقتضي الاعتراف بفردانيّة البشر فيها وأهمية تفاعلهم.

ثمة تطور مهم وخطير في الآن نفسه، وهو يحمل نقيضين:[3]

- الأول، في الاعتراف بأنّ الدائرة الاجتماعيّة ضروريّة وأمر مطلوب ومرغوب به، وذلك بالقدر الذي يسمح للأفراد أنْ يطوروا فروقهم أو تميزاتهم وفرادتهم. وذلك بتأكيد شخصياتهم.
- الثاني، أنّ هنالك دماراً سيلحقه هذا التطور للدائرة الاجتماعيّة، وهو يكشف نفسه بالتدخل في دائرة النشاط العام.

ونتيجة لما سبق، حاولت آرنت أنْ تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والمساواة؛ بما هما صفتان للعالم السّياسيّ والمجال العام، فهما لم يكونا مبادئاً اصيلة في الطبع الإنسانيّ مع دولة المدينة، وإنّما مكتسبتان بفضل القانون وصفة المواطنة، بينما تحول ذلك الفهم إِلَى عكسه مع العصر الحديث إذ يقرر أنّ الحرية والمساواة صفتان ملازمتان للطبيعة البشرية منذ الولادة، وأنّ المؤسسات الاجتماعيّة والسّياسيّة هي التي خلقتْ التفاوت والقيود، ولذلك أصبح موضوع الثورة مرتبطاً بمطلب التحرر واعادة الأمور إِلَى نصابها مع الزيادة في التنظيم لها.[4] ولذلك

---

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص 190.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 190.

(3) ينظر: اوسوليفيان، نويل، «حنّه آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي» ضمن كتاب مجموعة مؤلفين، **من فلاسفة السّياسة في القرن العشرين**، انطوني دي كرسبني وكينيث مينوج (تحرير)، ترجمة وتقديم نصار عبد الله، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2012، ص 226.

(4) ينظر: آرنت، حنّه، **في الثورة**، ص 41-42.

ستمثل الثورة وجها آخراً لفهم الفعل الإنسانيّ لأنّ ماهيته تجر معها كـل معـاني البدء من جديد والولادة والإبداع والخلق الحر والجدة.

تقول آرنت: «إن قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنـاً سياسـيّاً؛ وهي التي تمكنه من أنْ يلتقي بأمثاله من البشر، وأنْ يفعل معهم بشكل متناسـق، وأنْ يتوصل إِلَى تحقيق اهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبداً أنْ تتسـلل إِلَـى عقله... لو أنّه لم يتمتع بتلك الهبة: هبة السباحة نحو آفاق جديدة في الحياة»[1].

وبذلك فالفعل يأخذ، وبتعدديّة الأفراد كبيئة للتفاعل، هيئـة نقـد لكـل أشكال القسر التي يتضمنها معنى هيمنة طرف من الناس على الآخـرين بشـكل الحكم.

بقي لاكمال النسج الآرنتيّ أنْ نبين الاختلاف بين عالم الفعل وعالم الكدح والعمل، فعالم الفعل هو عالم الحرية كما أسلفنا، وعالم الكدح والعمل هو عـالم الضرورة لأنّه محكوم كما ضمّناً آنفاً بالمطلب الإسـتهلاكيّ والانتـاجيّ الـذي يتحكم به سلوك الوسائل والغايات لديمومة الحياة وصناعة أدواتها والفوز بماديالها. لذلك يسمى عالم الفعل بالممارسة Praxis؛ وعالم الكـدح والعمـل بالمزاولـة poiesis. والفرق بينهما أساسه الضرورة والتخلص منها. الفعل كمـا نريـد أو القول كما ينبغي مع الممارسة؛ والسبب الأكثر وثوقاً مع المزاولة.[2]

ولما تنتجه هذه المقولات من أزمات بسبب بنيتها الداخليّة كما مع الكـدح والعمل، أو بسبب انحرافها وعدم ضبطها وذلك بسبب خارجيّ يعود للمأسسـة، تقر آرنت بضرورة وجود ملكتين تحاول اعادة التوازن للخروقات وتخرج الإنسان من تحولاته نحو عالم الضرورة والقسر؛ وهما:

1- **مَلَكة الصفح**: وفيها نجد آرنت تقول: «لو لا صفح الآخـرين عنـا، الذي به نتخلص من تبعات أعمالنا، لبدتْ قدرتنا على الفعل كما لـو كانت حبيسة فعل واحد يلتصق بنا إِلَى الأبد، ولبقينا ضحايا عواقبـه

---

(1) آرنت، حنّه، **في العنف**، ترجمة ابراهيم العريس، ط1، دار الساقي، بـيروت، 1992، ص 74.

(2) See: Hannah Arendt, *The Human condition*, p. 195.

وآثاره، تماماً مثل ساحر مبتدئ عاجز، في غياب الوصفة السحريّة، عن ايقاف صنيعه أو التحكم فيه»[1].

2- **مَلَكة الوفاء بالوعد**: وفي هذه الملكة نجدها تقـول: "لـو لا التزامنـا بالوفاء بالوعود لكنا عاجزين عن الحفاظ على هوياتنا ولكتب علينا أنْ نتيه بلا قوة ولا هدف، كل يهيم في ظلمات قلبه الوحيد، ويغـرق في التباسات وتناقضات هذا القلب، ظلمات لا يبددها إلاّ النـور الـذي ينشره حضور الآخرين في المجال العموميّ".[2]

ومن تنسيق ماسبق وتأطير هذه الملكات والحقول النشاطيّة للإنسـان، نجـد آرنت تحدد ثلاثة تعبيرات خالفتْ ونقضتْ تقاليد التراث الغربيّ السّياسيّ الآنف، وهي[3]:

1- تعبير الفعل Action بوصفه بداية بالجديد"الابتداء"، كما مع الإغريق.
2- التعبير التأسيسيّ بوصفه نتاجاً لذلك الفعل، كما جاء مع الرومان.
3- التعبير المسيحي عن الفعل والمسامحة (الصفح) وهو يرتبط بلزوم المعرفة بأنّنا كلما قمنا بالفعل فإنّنا يجب أنْ نكون مستعدين للمسامحة. والوفاء بالوعد. وهذه التشكلية التجديديّة التأسيسيّة التسامحيّة - الوفائيّة هـي ماهية الفعل السّياسيّ الذي تبني آرنت عليه كل آمالهـا في اسـتعادة كنـز السلطة المفقود.

وكأن آرنت بذلك إنّما تريد أنْ تعيد عنصر التاريخيّة لمفهوم النشاط، وهـذا العنصر يتضمن عدم اليقين في الشؤون الإنسانيّة، والتمثلات التي تـؤدى داخـل التفاعل السّياسيّ، والوظيفة الخلاقة لافعال الكلام كالصفح والوعد والوفاء به كما تقدم ذكره، وكذلك فهي تريد التاكيد على ضياع التقليد الذي يجعـل النـاس

---

(1) آرنت، حنّه، «استحالة الرجوع إلَى الـوراء والصـفح كـأفق مفتـوح»، ضـمن كتاب: مجموعة مـولفين: **المصـالحة والتسـامح وسياسـات الـذاكرة**، ترجمـة حسن العمراني، دار توبقـال للنشـر، الـدار البيضـاء - المغـرب، ط1، 2005، ص 54.

(2) المرجع نفسه، ص 54-55.

(3) See: Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, p. 60.

يعيدوا تاريخهم السّياسيّ دوريّاً،[1] وذلك إنّما يتم عبر مفهوم وممارسة الجدة والبدء من جديد.

تتميز الوضعيّة البشريّة بكون الناس، (كما ترى آرنت) وبوصفهم كائنات فانيّة، يخلقون عالماً يكون مأوى لهم ولمدة محدودة، ولأنّ هذا العالم هو من صنعهم ولأنّهم يتغيرون باستمرار فهو معرض، دائماً، للتآكل والاضمحلال، وبالتالي فإنّ خطر الفناء سيكون نتيجته، تماماً، كصانعيه. ولحمايته من ذلك الفناء ودفعه بإتجاه الخلود يلزم العمل باستمرار على استقراره، وذلك الاستقرار يكون ممكناً بوسيلة التربية.[2]

وينتج عن ذلك أنّ السّياسة هي أعلى مجالات مستويات الفعل وأشكاله، بوصفها الفعل بصفة عموميّة. أي الدوام بالفعل المجدد، على خلاف نزعة المحافظة التي تعني إبقاء الحال على ما هو عليه؛ إذ لا تصدق نزعة الحماية الأخيرة هذه إلاّ على حال التنشئة والتربية في المجتمع أو الأسرة وليس في النشاط العام.

يقوم الفعل على أساس الحرية كما أشرنا لذلك سابقاً، إلاّ أنّه يتضمن في حيز دلالته الخاص معنى للتعدد والتضامن في فهم آرنت، والتعدديّة هي من أهم سمات الفعل، بل وبها ينكشف ويتضح معناها، لأنّ على الفعل أنْ يخلق الجديد ويعرضه أمام الآخرين الذي لا يمكن الاعتزال عنهم، لأنّ الفعل بطبعه تذاوتيّ، وهنا تظهر التعدديّة بوصفها تكثراً للجهات الفاعلة داخل فضاء الحرية وهو الضامن للفعل السّياسيّ، كما في أداء الفنانين الذي يحتاجون لجمهور مستمع أو مشاهد، فمن دون الظهور ذاك في الفضاءات العامة ونيل الاعتراف من قبل الآخرين، ومن دون التعريف بالذوات ومشاريعها قولاً وفعلاً، لا يمكن تأسيس الفعل السّياسيّ الذي تتضح حاجته للتعدديّة كضمان آخر على الحرية.[3]

---

(1) ينظر: ايبن باليبر وباربارا كاسين وساندرا لاغير، "ممارسة عمليّة، فعل" ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين: **مفردات الفلسفة الاوربية – الفلسفة السّياسية**، اشراف: علي بنمخلوف ومحمد جنجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت- لبنان، ط1، 2012، ص 272.

(2) ينظر:آرنت، حنّه، «ازمة التربية»، ص 16.

(3) See: Maurizio Passerin d'Entreves, *The political philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London& New York: 1994, p. 70.

وبطبيعة الحال، فالأفعال تتطلب الكلمات- الأقوال، لأنّ هذه الأخيرة هـي التي تكشف أهداف ونوايا الفاعلين وهذا معنى أنْ يكون الفعل تداوتيًّا، والـذي يتوقف على مدى استعداد المشاركين في التواصل للتفاهم المتبادل ولـذلك فـإنّ المعيار في جودة الفعل من دونها هو التعدديّة والتضامن.[1]

ولانجاز فكرة التضامن تبحث آرنت في نصوص روسو لتقبض على معناه في المصلحة العامة، فقد كان روسو يتمنى أنْ يكشف عن «مبدأ جامع ضمن الأمـة نفسها، يكون صالحاً للسياسة الداخليّة كذلك. وعليه كانت مشكلته هي أنْ يجد عدواً مشتركاً خارج نطاق الشؤون الخارجيّة، وكان حله لها: أنّ مثل هذا العـدو موجود في صدر كل مواطن من المواطنين، أي في ارادته الخاصة ومصـلحته»[2] ويكمن ابداع رورسو هنا في أنّه عكس النظريّة التي تـرى في الخطـر أو العـدو الخارجيّ أساساً ودافعاً للتضامن ليعيده إِلَى النفس البشريّة وما تحتويه مـن ميـل للمصالح الخاصة.

واذا كانت آرنت ترى أنّ العنف[*] وليد عدم المعرفة بأهمية الشأن العام والفعل في فضائه من قبل بعض الناس، مما يستدعي ذلك لديهم اللجوء إِلَى العنف بضـديته على السّياسة؛ فهي كذلك تقول: «إنّه لمن غير الواقعيّ ومن غير العقلانيّ أنْ تتوقـع من الناس الذين لا يملكون أدنى تصور لما هو الشأن العام أنْ يتصرفوا بشـكل غـير عنيف، وأنْ يتحاججوا بصورة عقلانيّة بالنسبة إِلَى ما يخص مصالحهم»[3] ولـذلك سيستدعينا النسق الآرنتي إِلَى التعريج إِلَى ماهية مضأدات السلطة والفعل السّياسيّ.

---

(1) See: Ibid, p. 73.

(2) آرنت، حنّه، في الثورة، ص 108.

(*) تعود اصول كلمة عنف "Violence" إِلَى الكلمة اللاتينية Violentia، وهذه في جذرها تعني القوة. وهي أيضاً متصلة بالكلمة ينتهك Violate والتي توحي بمعنى الهجوم والايذاء والتدخل أو الفشل في ابداء الاحترام. والعنف مثل التحكم فهو يمنع الناس من تنفيذ اهدافهم، يعيدهم إِلَى الخلف ويضع العراقيل في طريقهم، والعنف مثل القوة: بفرضه على الناس اهدافاً وافعالا وسلوكا معينا دون غيره. (ينظر: ريديكوب، فيرن نيوفيلد، من العنف إِلَى التراحم، ترجمة سهيل نجم ومصطفى ناصر، ط1، دار الرواسم، بغداد، 2012، ص 179-180).

(3) آرنت، حنّه، في العنف، ص 71.

لكن، ما الذي حدث للمجال العام والسلطة والفاعليّة السّياسيّة؟ وما الـــذي جعلها تحمل معانٍ مغايرة لما ينبغي أنْ تكون عليه؟ أو ما الذي جعلـــها تنـــهار، بكلمة أُخرى؟ وكيف الفعل لاستعادة تلك الحالة السّياسيّة من التفاعل البينـــذاتيّ وبمجاله العام وسلطته الحقيقيّة؟ هل العنف هو الحل الوحيد؟ هل من حل آخر؟ هذه التساؤلات هي التي تفتتح لدينا القادم من الكلام. وذلـــك في تحديـــد المفـــاهيم وتشخيص أعطاب الفكر السّياسيّ من تراثه إِلَى معاصرته من أنساقه إِلَى تحولاتـــه وحتى تشوهاته- إنْ صحتْ العبارة-؛ وما يقتضيه البحث عن امكانات التصحيح والاستعادة للمعنى الأصيل.

تداخل مفاهيمي وفرز واقعيّ للسلطة والعنف والشموليّة:

في السلطة والعنف: نقد إقالة التفاعليّة، وكشف تبعيات الأداتيّة.

اذا كان لا بد لنا، وكما تدعونا لذلك آرنت، أنْ نفهـــم العنـــف مضـــاداً للسلطة، فما ماهيتها بالدقة؟ وما العنف؟ لعلنا بهذه الدعوة نحاول انجـــاز الجهـــاز المفاهيميّ لفيلسوفتنا، في محاولة لكشف الزيوف والالتباسات الحاصلة في فهمنـــا لمفرداته، والتي دخلت أُطرنا الفهميّة كمعايير، بسبب التراث التقليـــديّ للفكـــر السّياسيّ.

ترى آرنت أنَّ **السلطة** إنَّما تعني: قدرة الإنسان، ليس فقط على الفعل، بـــل الفعل المتناسق. لذلك فهي ليستْ ميزة فرديّة، وإنَّما تأخذ أبعـــاداً جماعيَّـــة، لأنَّ الجماعة قد تكون موضوعاً أو مصدراً لانبثاقهـــا. وباختفـــاء الجماعـــة تختفـــي السلطة.[1] وهي هنا لا علاقة لها بالأشياء والوسائليّة الأدواتيّة كما أشرنا لماهيـــة الفعل. بينما **العنف** لديها بطبعه أدواتيّ؛ وهو: أداة ترافق القدرة، وبكلمة أُخرى، هي وسيلة لمضاعفة طبيعة القدرة. وهو محتاج إِلَى توجيه وتسويغ؛ توجيـــه إِلَـــى طريقة الهدف الذي يبغيه، وتسويغ من الطرف المستعمل للعنف[2] وبالرغم مـــن كون العنف لا يعتمد على رأي عام أو وجود عدو معين، إلاّ أنَّـــه يقـــدم أدوات

(1) ينظر: آرنت، حنّه، **في العنف**، ص 39.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 40-41.

تزيد من القدرة البشريّة.[1] لكن ما القدرة؟ لكي تضاعفها ويصبح الناتج عنفاً.

القدرة هي خاصية فرديّة، متعلقة بوجود شيء أو شخص، ويمكن أنْ تبرهن على ذاتها في العلاقة مع الأشياء والأشخاص الآخرين. فهي تمثل نوعاً من التميّز والاستقلال لحاملها.[2] وذلك يعني وصفها بكونها مكسباً للمركز والقابليّة والامكانيّة التي يتمتع بها من يمتلكها. لكن ألا يستدعي العنف معنى القوة؟ ترد آرنت بالرفض النسبي، وتحديد العنف بجزئية للقوة. **فالقوة**: هي ما ينتج عن الحركات الطبيعيّة أو الاجتماعيّة من طاقة مؤثرة. وقد ترد بوصفها رديفاً للعنف، إذا فهمنا الاستعمال الأخير بوصفه وسيلة للاكراه وتلك هي صورة للقوة من صور أخرى.[3] لكن هذه القوة إنَّما تحتاج بصورتها الخضوعيّة مفهوماً آخراً، حسب آرنت، هو **التسلط أو الهيبة**، وهي تشير إِلَى أنَّ من يمتلكها يصبح موضوعاً لذلك الخضوع دونما أي شروط، من إكراه أو إقناع، ولذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدو الأول لها.[4]

وفي عودة إِلَى التمييز الأساس بين السلطة والعنف يجب أنْ نفهم أنَّه يقتضي البحث في جوهرهما معاً، في مقاربة لما يحقق ماهيتهما، فنجد آرنت تقول بأنَّ:

«السلطة لا تحتاج إِلَى تبرير، انطلاقاً من كونها لا تقبل أي فصل عن وجود الجماعات السّياسيّة نفسه. وما تحتاج إليه السلطة إنَّما هو المشروعيّة... تنبثق السلطة في كل مكان يجتمع فيه الناس ويتصرفون بالتناسق فيما بينهم، لكنها تستنبط مشروعيتها من اللقاء الأول، أكثر مما تستنبطها من أي عمل قد يلي ذلك. إنَّ المشروعيّة، حين تجابه تحديًّا، تسند نفسها في التوجه إِلَى الماضي، أما التبرير فإنَّه يرتبط بغائيّة تصله مباشرة بالمستقبل.»[5]

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 47.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 39.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 40.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 40.
(5) المصدر نفسه، ص 46.

ومن الناحية السّياسيّة، لا يكفي، حسب آرنت، أنّ نقول أنّهما (أي السلطة والعنف) ليسا شيئاً واحداً، بل هما متعارضان، فحينما يكون أحدهما حاكماً لـزم غياب الآخر. والعنف إنَّما يظهر حينما تكون السلطة مهددة البقـاء. وبامكـان العنف أنْ يتحكم بالسلطة إلاّ أنّه عاجز عن خلقها.[1] وتؤكد آرنت على الفعـل المتجدد الذي يقتضيه الفعل السّياسيّ، بوصفه مسطرة لتحديد الخط الفاصل بـين السلطة والعنف، فهما لا ينتميان إِلَى حيّز الحياة الطبيعيّة، وإنَّما هما جزء من فضاء السّياسة: الحيّز الذي لا يضمن إنسانيّته إلاّ بامكان الإنسان على الفعل والقابليّـة على البدء بالجديد دوماً.[2] هذا البدء بالجديد يعني اللاتخطيط الغائيّ/الوسـائليّ؛ فالعنف وسائليّ يهدف غاية من شأنها أنْ تسوغه. أما حينما نمارس فعلاً فإنَّنا لـن نكون عارفين ومتيقنين من أنّه سيؤدي إِلَى نتيجة لازمة،[3] وذلك يعني أنّنا بحوارنا وحجاجنا في التداول للشؤون العامة نستعمل السلطة بوصفها ملاذاً لحفظ الفعل، بل هي الفعل نفسه.

قد يتبادر إِلَى الذهن رابطة دلاليّة بين العنف والإرهاب، إلاّ أنّه ليس كذلك بالدقة أو بصفة عامة. بل أنّ الحكومة التي تمسك السلطة مع وجود العنـف بعـد تدمير وتفتت كل سلطة، هناك حيث يرفض العنف التنازل عن مكانه في اخضاع كل شيء لسيطرته، هناك يبدو الإرهاب مرتبطاً بالتفتت الاجتماعيّ، ومن هـذا المنطلق تفرق آرنت بين الأنظمة التوتاليتاريّة والأنظمة الديكتاتوريّة القائمتين على العنف؛ في أنّ الأولى تقف بالضد من كل صاحب سلطة حتى الاصدقاء لهـا، وأنّ ذروة الإرهاب ستكون ظاهرة حينما تلتهم الدولـة البوليسـية أبناءهـا، بينمـا الدكتاتوريّة هي ضد من يعارض السلطة بشكلها المزيف بالحكم، وبالتـالي فـإنّ السلطة تنتفي مع الأنظمة التوتاليتاريّة لغياب فعل التناسـق والبعـد الاجتمـاعيّ فيها.[4] وسنعود لفهم العنف، بوجهه الآخر، في نوع من معقوليّة هادفة للتثـوير ومن ثم لإعادة مكانة الفعل السّياسيّ وتحرير السلطة في المطلب الأخير.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 50-51.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 75.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 72.
(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 49-50.

لكن هل من إجابة أُخرى يمكن أنْ تقدمها لنا المجتمعات الحديثة؟ ولا سيّما في وضع لا يحتمل اليوم مزيداً من العنف. قد تمثل الإجابة بالإيجاب والتحديد بأنّه العصيان المدنيّ. وهو فرصة لفسحة الأمل بالحياة دونما أدوات العنف الماديّة. فكيف تعاملتْ آرنت مع العصيان بوصفه حلاً لاستعادة الفعل السّياسيّ؟ ألحتْ آرنت على أنّ العصيان المدنيّ صورة لاعتراض الأقليات على إقصائها وتهميشها. ولذلك نجد أنّ القناعة تكون لمن يقبل شكل الحكومة والسلطة في الدولة ويعارض الأقل فيعمدون لانتهاج هذا الأسلوب. وحقا نرى ذلك يفتح فضاءً للحرية أكثر لامكانية الحفاظ على الفعل السّياسيّ قبل العنف أو بعيداً عن التعنيف الذي لحظة حدوثه إنّما ينفي السلطة. لذلك نجد آرنت تقول: «إنّنا نتعامل مع أقليات منظمة، تقف ضد أكثريات ممتنعة عن التعليق، رغم أنّها ليستْ "ساكتة"، وأظن أنّ من غير الممكن نكران أنّ هذه الأغلبيات قد غيرتْ أسلوبها وفكرها بدرجة كبيرة تحت ضغط الأقليات».[1]

وتشخّص آرنت مكمن الخلل والداعي للعصيان والمقاومة، بأنّه في الغالب مشكل دستوريّ في التشريعات التي تقع تحته، فثمة جدل على أنّ القناعة بالدستور، الاتفاق الإجماعيّ، تتضمن قبولاً بالقوانين التشريعيّة أيضاً، لأنّه في الحكومات التمثيليّة يكون الشعب قد ساهم في تشكيل تلك الحكومات. وهذه القناعة، من وجهة نظر آرنت، افتراضيّة (خياليّة) تماماً؛ فهي قد فقدتْ كل جدارة لها بالتصديق. فالجمهوريّة التمثيليّة نفسها هي اليوم في أزمة، في جزء منها بسبب كونها قد فقدتْ بمرور الوقت جميع المؤسسات التي كانت تسمح للمواطنين بالمشاركة الحقيقيّة، وفي جزئها الآخر قد تأثرتْ بشكل كبير نتيجة المرض الذي يعاني منه النظام الحزبي، فالخطر الحالي للتمرد، هو الأزمة الدستوريّة في المقام الأول، وقد تاثرتْ تلك الأزمة بعاملين مختلفين بشكل كبير واللذان تسببت عواقبهما المؤسفة في حدة معينة فضلاً عن تشويشات عامة حول الدستور:

---

(1) Arendt, Hannah, *Crises of the Republic*, A Harvest book, USA, 1972, p. 98-99.

- التحديات المتكررة للدستور من جانب الإدارة، وما يعقبها من فقدان الثقة بالعمليّات الدستوريّة من جانب الشعب، ويعني ذلك، سحب القناعة.
- عدم الرغبة، الأكثر تطرفاً، لقطاعات معينة من الشعب بالاعتراف بالإتفاق الإجماعيّ.[1] ومشكل الاعتراف بالتعاقد الأصليّ يبقى إشكالاً راهناً ودافعاً لكثير من حركات التمرد. ولذلك يحاول المتضررون من التشريع ومشكلة الاعتراف بالتعاقد الأصليّ بتأسيس تشكيلات تدافع عن مصالحهم الخاص تمثل جماعات مصالح وضغط.

ولذلك ترى آرنت أنّ العصيانات المدنيّة ليستْ سوى صورة محدثة للاتحادات الطوعيّة، وهي تتناغم مع التقاليد القديمة للولايات المتحدة الأمريكيّة. ومن أفضل ما يصفها من كلمات توكفيل "يتحد المواطنون الذين يشكلون أقليّة أولاً من أجل اظهار قوتهم العدديّة، والتقليل من القوة المعنويّة للأكثريّة"؟ وبالتأكيد قد مر زمن طويل منذ امكانية وجود "اتحادات معنويّة وفكريّة" من بين الاتحادات الطوعيّة- والتي، على النقيض، تبدو أنّها قد تشكلتْ من أجل حماية المصالح الخاصة لمجموعات الضغط واللوبيات التي تمثلهم في واشنطن. ليس عندي من شك في أنّ السمعة المريبة للّوبيات هي مستحقة، مثلما أنّ السمعة المريبة للسياسين قد أصبحتْ بكل وضوح مستحقة أحياناً. ومع ذلك، فالحقيقة تكشف ماهية مجموعات الضغط في كونها اتحادات طوعيّة، فتأثيرها كبير لدرجة تكفي لأنْ يطلق عليهم "حكومة مساعدة".[2]

ها نحن أمام امكان الاختلاف في امكان التحسين والتغيير للسلطة القائمة وممارساتها وأصولها، ولذلك نجد أنفسنا ملزمين باختبار نموذج التوتاليتاريّة لنفحص مقولات آرنت فيها وعن امكان الخلاص من تمييعها واصهارها للفعل السّياسيّ، وانجاز بحثنا في امكان ارجاع السلطة لفضائها، وتحرير الإنسان من كبت هذه التغريبات.

---

(1) See: Ibid, p. 89.
(2) See: Ibid, p. 96.

في نقد التوتاليتاريّة(*): حركةً ونظاماً وممارسةً.
أو من المخيال عن جذريّة الشر إِلَى واقعيّة تفاهته

يُعد كتاب آرنت الموسوم بـ"أسس التوتاليتارية-1951" الإنجاز الأهم الذي دفعها لأنْ تحتل مكانتها داخل مصاف النخبة الفكريّة في النصف الثاني للقرن العشرين، وأُحاول أنْ أربط هذا النتاج بالنسق الفلسفيّ لها، في كونها خطوة متممة لفهم مجريات التحول من الوضع الطبيعيّ للسلطة إِلَى امتيازها بالعنف وخروجها من حيزها المفروض إِلَى واقع مخالف لها في جعلها أداة هيمنة. أو صورة حكم.

فقد عملتْ التوتاليتاريّة حركةً ونظاماً على هدم وسائط المجال العام وما يخلص به من رأي عام وتجسيد لإرادة السلطة، وذلك أدى إِلَى خلق مناخٍ متدهور لذلك الرأي في جعل الناس «راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسيّة، تمارس ارهاباً خفيًّاً هدفه أنْ يسود في الشارع شعار "القانون والنظام"»[1] لعل هذا الشعور هو الذي دفع بعجلة التوتاليتاريّة إِلَى أنْ تنجز مهمتها في القضاء على فاعليّة المجتمع وتحويلها إِلَى انصياع تام لتلك الهيمنة الكُليانيّة.

تهدف التوتاليتاريّة إِلَى القضاء على الفعل الإنسانيّ، فسيطرتها «تنحو إِلَى الغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إِلَى القضاء على كل ظاهرة عفويّة بشريّة عامة، ولا تكتفي بتقليص الحرية، أياً كان مبلغ الاستبداد في ذلك... النظام التوتاليتاريّ هو غياب كل سلطة أو تراتبيّة من شأنها أنْ تعيّن نظام الحكم»[2].

(*) اول من استعمل مصطلح **الشمولية – التوتاليتارية** كان جيوفاني امندولا Giovanni Amendola وهو الصحفي والسّياسي المناهض للفاشية في 1923 وذلك في اشارة منه إِلَى معاداة موسوليني لليبرالية واستهانته بقواعد ومباديء القانون. (ينظر: إيزاك، جيفري سي، «نقاد الشمولية»، في كتاب: مجموعة مؤلفين، **الفكر السّياسي في القرن العشرين**، تيرنس بول وريتشارد بيللامي (تحرير)، ترجمة مي مقلد ومراجعة طلعت الشايب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009، ص 256).

(1) آرنت، حنّه، **في العنف**، ص 70.

(2) آرنت، حنّه، **أسس التوتاليتارية**، ترجمة انطوان ابو زيد، ط1، دار الساقي، بيروت، 1993، ص 16.

ويمكن تمييز مرحلتين للتوتاليتاريّة تتجلى الأولى في الحركة، والثانية في الدولة أو النظام التوتاليتاريّ[1]. وتبقى الجماهير هي الأداة الابرز في الحركة والنظام، فاصل امكان وجود الحركة التوتاليتاريّة مقترن بوجود الجماهير، والتي تراها آرنت كاشفة عن شهية لا تقاوم في طبيعتها للانتظام السّياسيّ وتقديم الطاعة والولاء دونما وعي بمصالح مشتركة.

وقد راهنتْ الحركات التوتاليتاريّة على تغريب المجتمع، والاجهاز على امكانية الفعل الحر، ووجود السلطة فيه؛ وتقع على كاهل الدعاية والمنهجيات التوتاليتاريّة المرافقة لها، مهمة تلطيف وتليين ادعاءات الحركة الثوريّة قبل بلوغ الحكم وتولي زمام المسؤوليّة، وذلك بتدمير العالم المتوهم لتنظيماتها وجعلها تذوب في عالم الطاعة والانقياد دوماً.[2]

لكن حقيقة ما نسميه بالدعاية إنّما هو تلقين وغسل واعادة تأهيل العقول، وسيكون أداتها أيضاً في ذلك العنف لتحقيق المزاعم الأيدلوجيّة واثباتها.[3] وذلك يعني الكذب باسم المبدأ، لذلك تبّرز آرنت نتوءات التحول في معنى السّياسة وممارسة الكذب فيها، فالكذب بوصفه طريقا سياسيّاً لم يكن بالأمر المألوف في التقليد السّياسيّ، أما في وقتنا الراهن فقد نجح نجاحاً تاماً في البلدان التي حُكمتْ حكماً توتاليتاريّاً، لأنّ الكذب فيها يوجه أيديولوجيّاً، وتحقق ذلك النجاح بالإرهاب لا بالاقتناع، ولذلك كان الكذب باسم المباديء وعلى المبدأ نفسه أيضاً هو سبب تخلف العقل السوفيتيّ؛ فالمظهر الحاسم لذلك الكذب (الإرهابيّ) هو الذي جعله ينتهك عالم السّياسة بجرائم فضيعة.[4]

حينما تمسك الحركة بالسلطة وتحاول صنع نظام توتاليتاريّ، فحينها سنفرق بين الحزب والدولة مفهوميّاً، إلاّ أنّ الواقع سيكون متداخلاً وصعب الحد، لكن

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 55.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 145.
(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 79.
(4) See: Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgment*, Edited and with an introduction by Jerome Kohn, schocken books, New York, 2003, p. 264-265.

آرنت حاولتْ أنْ تضع حداً يتجسد في الديكتاتور التوتاليتاريّ يمكنه بل ينبغي له أنْ يمارس الخداع والتوهيم وبطريق منسجمة مع منصبه أكثر مما يتسنى ويمكن لقائد الحركة.[1] وهذا الفارق، علاوة على فارق مسك زمام أمور الحكم، هو الذي يحدد جغرافيّة الحركة والنظام مفهوميّاً. لكن يجب علينا أنْ نقف عند إشارة مهمة جداً لآرنت هنا في أنّ الحركة التوتاليتاريّة وهيمنتها على السلطة، والتي لن تنقلها لغيرها لا تكتفي بصورتها الجديدة وتنفي وجودها كحركة، فانتزاع السلطة باستعمال العنف ليس هو الغاية، وإنّما وسيلة ومرحلة انتقاليّة، وليس نهاية لتلك الحركة. ويبقى هدفها الحركيّ هو العمل على تحصيل أكبر عدد ممكن من المنتظمين تحت لوائها، وأما هدفها السّياسيّ الذي يلزم أنْ يكون خاتمة لعملها، فلا وجود له بكل بساطة![2]

هذا الذي حدث؛ هو الإجابة على السؤال الذي وضعناه عن أسباب وكيفية اختفاء السلطة السّياسيّة. وتغييب الفاعليّة الإنسانيّة المتجددة - المجددة.

ومن ذلك فقد عملتْ التوتاليتاريات على مسخ إنسانها، وتحويله من فاعل إلى كادح فقط! وجعله محصوراً بما يحتاجه لقوته دونما ما يجب أنْ يفعله بوصفه حراً! لذلك اطلقتْ آرنت عبارة "تفاهة الشر"[3] وصفاً على ما قام به آدولف ايخمان (Karl Adolf Eichmann) النازيّ في زجه وتحشيده لليهود في معسكرات الإبادة "الهولكوست" بصورة لا تتضمن شراً متجذراً في ذاته بل لتفاهته وعاديته. لأنّ السلطة التوتاليتاريّة تجعل مرتكبي الجريمة بايعازها لا يشعرون بفضاعتها ومأساويتها، وإنّما بأنّها أمر عادي. وما القائم بهذه الجرائم، إلاّ أداة لها؛ لا يعي مسؤوليته تجاه الإنسانيّة، في تنفيذه لقرارات إداريّة، وإنّما طاعة عمياء فقط؛ لذلك بحثتْ عن صورة أُخرى لاتهامه وهي اللامسؤوليّة تلك بالأصل علاوة على قبوله لأفكار تحد من يستحق حياة دون غيره بسبب هويته، وذلك أيضاً يمكن تأوله بأنّه

(1) ينظر: آرنت، حنّه، **أسس التوتاليتارية**، ص 170.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 58.

(3) See: Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, The Viking Press, 1965, New York.

لا مسؤوليّة إنسانيّة. تقول آرنت: «إنّ العنف والرعب الممارسان في البلدان الكليانيّة لا يمتان بصلة، طبعاً، للسلطة بمفهومها الحقيقيّ. ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، اختفاء الإرادة لتحمل المسؤوليّة، لأنّ السلطة الحقيقيّة ترتبط، حيثما وجدتْ، بالمسؤوليّة تجاه مسار العالم»[1]، حتى أنّه "آيخمان" صرح، في معرض التحقيقات معه، أنّه مستعد لأنْ يرسل والده للموت إنْ تلقى أمراً بذلك، أي أنّه منفذ بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع الحكم، وإنْ كان يريد من تصريحه أنْ يصف نفسه بالمثاليّة والكمال والإخلاص، توهماً منه في ذلك.[2]

إنّ التفاهة تكمن في استقالة العقل والضمير عن تحمل المسؤوليّة بوعي، لأنّ من قام بهذه المجازر من ايخمان وغيره من جلاوزة السلطات الشموليّة لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه من ماكنة البيروقراطيّة التوتاليتاريّة، التي لا تدع لهم أي مجال في أنْ يحسوا بإنسانيّتهم ومن ثم أنْ ينتظر منهم العمل باتجاه ما هو إنسانيّ. وذلك ليس تسويغاً لفعلتهم بل إدانة بصورة أُخرى أشمل من اختزالهم بالحادثة، وإنّما في كينونتهم الإنسانيّة واستحالتهم إلَى كائن لا معنى له.

وبسبب تشخيصات آرنت التي نتجتْ عن حضورها لجلسات محاكمة "ايخمان" وتجسدتْ، بدورها، في كتابها "**ايخمان في أُورشليم/القدس**" وما قدمته من شواهد وتقريرات عنها، بل وتصريحاتها التي خالفتْ بعض السذاجة وفكر تحصيل الحاصل، الذي حوّل المحاكمة لمسرحيّة وفرجة على حد قول آرنت، إذ رأتْ أنّ اليهوديين الالمان والمجريين وغيرهم، علاوة على المؤسسات الصهيونية، كانوا هم بنفسهم من تسبب في ابادتهم في الفترة النازيّة وغيرها. لأنّ المقاومة انتفتْ والبلاهة في التي اطبقتْ عليهم، حينما قيدوا لمحتشدات الإبادة كقطعان مقادة للذبح. كل ذلك جعل آرنت محط انظار المهتمين من مفكرين وسياسيين، وكذلك موضوعاً لنقودات لاذعة منها: وصفها بالنازيّة، وتهمتها بلا موضوعيّتها لعدم حضورها كل جلسات المحاكمة، وإنّما البعض منها فقط مما يجعل تقريرها ليس دقيقاً، إلاّ أنّ ردها كان ببساطة أنّها تعاملتْ مع ما

(1) آرنت، حنّه، «ازمة التربية»، ص 15.

(2) See: Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem*, p. 40-41.

جرى في المحاكمة ووضعتْ فيه تقريراً ليس إلاّ.[1]

نعم، فكتاب «ايخامان في اورشليم»، حسب وصفها، لم يكن سوى تقرير لما حصل من حقائق داخل قاعة المحكمـــة، بضـــمنها الحـــوارات والاســـتجوابات وخطابات المدعي العام وتوجه القضاة وردود ايخمان، وافادات الشهود، ولا دخل للأمر بفرضيات أو نظريات انطلقتْ منها لتطبيقها على ايخمان ومحاكمته[2]. وقد ردتْ حنّه آرنت في أكثر من محفل ومناسبة على اللغط الذي دار حـــول كتابهـــا هذا. وحتى بعد أنْ وصل الأمر إلى وصفها بالنازيّة، وأنّها تحاول أنْ تخلق أعـــذاراً غير مباشرة للمجرمين النازيين، نراها، وهي مصرة على موقفها وفاضحة لزيـــف هذه الاتهامات، قد أجابتْ: أنّ هنالك اتجاهين في الأمر: الأول، تشويه وتحريـــف متعمد وخبيث قد حصل للكتاب؛ والثاني، حصول سوء فهم حقيقـــيّ لـــه. ولا يمكنني تصور أحداً ممن قرأ الكتاب أنْ يدعي أنّني كنت أخلق أعذاراً لايخمـــان أو أبرر الجزرة بحق اليهود وما فعله النازيين من جرائم[3]، بل أنّ تفاهة الشـــر هـــي نقيض لكل التصورات عن الشر الجذريّ الذي يعتقده البعض كامنا في إنســـان أو مجموعة بشريّة معينة، وذلك ليس صحيحاً أبداً، وإنّما الشر هو تافه في أكبر نتائجه عنفاً ودمويةً، والحال ما رأيناه مع مجازر النازيّة أو الفاشيّة وغيرها.

وبالرغم من النتيجة التي قد تتصور بأنّها ستضعف من آرنت ونشاطها!، إلاّ أنّها صرحتْ، في أكثر من مرة، أنّ محاكمة ايخمان حولتني لتفضيل الحياة النشـــطة على الحياة الفلسفيّة- التأمليّة، فقد غيرتْ منظورها للعلاقة بين الفكر والعـــالم.[4] هكذا بدتْ آرنت وبنقدها للممارسة التغريبيْة التوتاليتاريْة قاصدة لتسليط الضـــوء على امكان استعادة الفعل السّياسيْ ومعنى السلطة. وبذلك فالشموليّة هي قتـــل للحرية ونفيّاً لها. وبذلك فالمهمة الأساسيّة التنظيريّة لآرنت هو البحث في برمجـــة استرجاع تلكم الحرية.

---

(1) See: Yakira, Elhanan, op. cit., p. 42.
(2) See: Arendt, Hannah, *The Jewish writings*, Edited by: Jerome Kohn and Ron H. Feldman, Schocken Books, New York, 2007, p. 485.
(3) See: Ibid, p. 486.
(4) See: Yakira, Elhanan, op. cit., p. 49.

الفعل بوصفه ثورة:

أو تحرير الفعل السّياسي اعتماداً على دلالات ثوريّة وعنفيّة!

يعد موضوع اعادة قابلية الفعل السّياسيّ بصورة ثوريّة لخلق الجدة والحياة من جديد له، والبداية والولادة، قائماً على فرضيتين حددهما مسار النسق الآرنتيّ، الذي رسمناه، وهما:

- إنّ الفعل السّياسيّ إنّما هو فعل السلطة التفاعليّة في الميادين العامة والتي تكشف عن ذواتنا أمام الآخرين، وذلك يعني الحرية في الفعل والقول؛ وكذلك المساواة في ذلك الحق. وعليه يلزمنا أنْ نداقع عن اعادة تجسيد هذه الصورة السّياسيّة للسلطة في وضعنا الإنسانيّ الراهن، والذي يزداد سوءاً وانهياراً وتشضيًّا واستهلاكاً لكل القيم.
- إنّنا يلزم أنْ نجعل السلطة مقابلة للعنف؛ ذلك لأنّ العنف كما قلنا أدواتيّ من جهة، وهو من جهة أُخرى إنّما يحل في الوضع السّياسيّ حينما تغيب السلطة. أي أنّ السلطة، التي تعنى بالرأي والرأي الآخر، والحجاج والمشاركة السّياسيّة، في الفضاء العام كما في الـ "اغورا"، إنّما تعني انعدام الحاجة للعنف لأنّ الحجة والاتفاق هما سيدا الموقف. بينما العنف هو ما يقيل امكان الحجة والاتفاق أصلاً، لذلك يعد سبيلاً لا عقلانيّاً في أكثر صوره. نعم؛ أقول: في أغلب صوره، لأنّ آرنت قد بينتْ لنا أوجه لتلك العقلانيّة أو المقبوليّة باستعمال العنف:

1- في حالة الدفاع عن النفس، فلا يمكن لعاقل أنْ لا يدافع عن نفسه بوسائل عنفية قد تساوي قدرة المعتديّ أو تفوقها، إنْ تعرضت حياته للخطر بتهديد من آخرين؛ فما يهمنا هو استعماله للعنف المشروع بهذه الحالة.
2- وهنالك حالة أُخرى يؤدي فيها العنف دوراً أكثر تميّزاً وأهمية؛ ذلك حينما يحاول المعنّف أنْ يضيف طابعاً مؤثراً على صورة

مطالبه، محاولاً في ذلك ايصالها إِلَى الرأي العام![1] وذلـــك مـــا تسميه آرنت العنف المرتبط بأهداف على المدى القصير.

أما العنف بصوره اللاعقلانيّة، والتي أشرنا لها سابقاً، بنوع من الاجمال، فهو ما يخرج عن اطار المدى القصير والدفاع عن الذات، ولذلك فهو يتبدى غـــير ذي جدوى بالنسبة لنوعيّة الأهداف ذات المدى الطويل. أو التبـــديلات البنيويّـــة في النظام، وإنْ تجاوز مدياته الصغرى فسيكون، كما ترى آرنت، محتمـــاً عليـــه أنْ يغلّب الوسيلة على الغاية، ولأنّ تاخير تحقيق الغايات زمنيًّاً مرافق للتعنيف، فـــإنّ الهزيمة ستكون هي المآل وبالتالي ادخال العنف إِلَى الجسم السّياسيّ كله.[2]

العنف: من التخريب إِلَى الثورة.

سار التحول في العنف من آلية جذب الاهتمام لقضية ما في الشأن السّياسيّ، إِلَى آلية من آليات الحكم. هذه صورة تخريبيّة للمؤسسات السّياسيّة مـــن جهـــة، وللممارسة السّياسيّة، نفسها، من جهة أهم. فتنشأ الأنظمة البوليســـيّة القمعيّـــة التعنيفيّة، وتلوح بالأُفق رايات الحروب. وتبدأ مســـيرة القمـــع والاقصـــاء، لأنّ السلطة قد غابتْ. وأصبح الجسم السّياسيّ منخوراً بالعنف. وتعد الثورة، حينها، ملاذاً.

ولا يكفي العنف وحده لوصف ظاهرة الثورة، فآرنت تلحق ظواهر عـــدة لتحقيق معنى الثورة:[3]

1- التغيير، فلا يمكن الحديث عن الثورة دونما احداث تغيير ويكون بمعـــنى بداية جديدة.

2- يستخدم العنف لتكوين شكل جديد ومختلف على مستوى الحكومـــة لتأليف كيان سياسيّ مغاير.

3- التحرر فيها يقصد الخلاص من الاضطهاد وتكوين الحرية.

---

(1) ينظر: آرنت، حنّه، في العنف، ص 72.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 73.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 47.

وتتضمن الثورة فعل التأسيس لكيان سياسيّ جديد، والذي يعمل على تصميم هيئة جديدة للحكومة؛ ولذلك يلزم أنْ يكون ثمة وعي كاف للقائمين بهذا العمل الخطير بالطاقة البشريّة لمطلب الجديد والبداية الدائمة[1]، فذلك قد يكون منزلقاً في عدم الحفاظ على مكتسب الثورة في خلق شيء دائم! ولا بد من أنْ نشير إِلَى أنّ فهم الثورة بهذه الصورة هو فهم حديث ارتبط باندلاع الثورتين العظيمتين في القرن الثامن عشر في امريكا وفرنسا، ترى آرنت أنّ المفهوم الحديث للثورة ملتصقاً بالفكرة التي تقول بأنّ مسار التاريخ قد بدأ من جديد فجأة، وبأنّ قصة لم تكن معروفة مسبقاً سترى الآن، أو أنّها على وشك الظهور[2]. وهنا نعود لرهان التحرر من حكم بيئة الضرورة، فإنَّه وإنْ كان قد بدا في أول الأمر في خلاص الإنسان من ضرورات الحياة بالعنف ضد الآخرين، وجعلهم يتحملون عبء المسؤوليّة الضروريّة من قبل آخرين خاضعين لهم بصورة العبوديّة؛ ولذلك فالعنف الذي يمارس اليوم يختلف لأنّه في حال تخلص الناس من نظام العبوديّة ذاك، وعليه نفهم اختراق الخاص للعام أو العائليّ- السوقيّ للسياسيّ هو المشكل الجديد، بسبب التطور الهائل للتقنية، وتجليات العقل الأداتيّ الغائيّ في الهيمنة على الإنسانيّ، وقتل روحية الإبداع وتلقائيته وحريته. فما الحل؟

مقومات الفعل بوصفه سلطة:

تكمن الإجابة على التساؤل الآنف، في لزوم استعادة مقومات الفعل التي شرحتّه كيفية واسباب غيابه. وساقدم هذه المقومات بوصفها برنامج تحرر هو[3]:

1- التأكيد على ضرورة الرضا المتجدد كأساس ومصدر لمشروعيّة السلطة دائماً، فهي محاولة في المبأداة وإنشاء المشروعات الجديدة دوماً، وذلك

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 327.

(2) ينظر: آرنت، حنّه، في الثورة، ص 38.

(3) ينظر: اوسوليفيان، نوبل، «حنّه آرنت: الحنين الهليني والمجتمع الصناعي»، ص 221-225.

يحمل معنى الثورة التي يتضمنها الفعل بصورته الخَلقيّة التحديديّة للتحرر من المؤسسات السّياسيّة التقليديّة بما فيها التوتالتاريّة.

2- إنّ القبول بأمر ما أو التعهد به إنّما غايته تحرير فعلنا من القيود الخارجية المفروضة عليه، وعلى ذلك فعلى الفعل أنْ يضمن إرادة العيش المشترك، وهذه التعهدات والوفاء بها هو ما يخلق مجتمعاً متناغماً وقادراً على تجنب العنف وأشكال الخلاف.

3- نتاجاً عن النقطة السابقة، فإنّ جميع أفراد المجتمع لن يتحركوا من منطلق مصالحهم الأنانيّة المتضاربة، ما دام التناغم هو شكل العلاقة بينهم وهو الذي يحدد حركتهم فيها، ولذلك سنجدهم يتحركون باتجاه الإرداة العامة انطلاقاً من مبدأ التضامن.

4- التعويل عىلى دور المثقف، المجسّد لفكرة "المنقذ السّياسيّ الأسمى"، وهو الذي يدخل حلبة السّياسة لتأدية دور لا تحيّز فيه، ومهمته الأساسيّة منحصرة في تقرير الحقيقة، وبذلك سيواجه المثقف رمزاً مقابلاً له هو الدجال السّياسيّ، وهو الذي يستهدف تشكيل العالم طبقاً لرؤيته الفاسدة، مجسداً بمؤسسات منظمة من وسائل الإعلام والدعائة التلقينيّة وما تقوم به من ألاعيب، وإذا فشل الأمر وهيمن الكذب والدجل نتحتْ التوتاليتاريّة.

5- التأكيد على الدلالة السّياسيّة لفكرة "الصفح": إنّ القدرة على الصفح تحرر الآخرين من تبعات أعمالهم في حال أو زمن ما لغرض التسامح؛ ولذلك ينتج تفاعلاً أفضل، وصورة جذابة للعلاقات البنذاتيّة للمواطنين. والتي المحنّا لها في ما ابقته آرنت من الفكر التقليديّ المسيحيّ.

موقف تقييم ونقد:

ولا يمكن أنْ يمر مشروع آرنت ولما قدمته من نصوص في الفلسفة والسّياسة، دون أنْ ياخذ حيزاً من الجدل، وسأقف هنا على عتبة النقد في موضوع تصنيفها

للحياتين التفكريّة والنشطة، وامكان الفصل، بل بداهته لديها، اعتماداً على المنجز الأرسطيّ، والذي هو منجز يحكي حالاً وبيئة مختلفة زمكانيّاً عما نحن عليه اليوم. علاوة على أنّنا حينما نفهم دور الفيلسوف أو المثقف في كونه الفعّال والناقد، فإنّه يلزم أنْ نتصوره سابراً لاعماق الممارسات في الحياة النشطة، وذلك يزيد هوة الإشكال في التصنيف. وإنْ كانتْ آرنت فهمتْ ذلك أيضاً، إلاّ أنّها تصر على استقدام تلك الصيغة الأرسطيّة للشطر بين العالمين وكان المفروض العمل على الصيغ الناقدة أو ابداع واحدة أُخرى في قبالها.

كما ويعتري التصنيف الثلاثيّ في الحياة النشطة هو الآخر كثير من الشك في دقته وعدم التباس أحدهما بالآخر من كدح وعمل وفعل، فهذه الأنشطة يصعب تصورها في وضعنا المعاصر لتداخلها بل وغياب ذلك الفصل، وذلك ما تنقده آرنت. ولكنها من جهة أُخرى تقرر الوضع الإنسانيّ وكأنّه الواقع بما يقابله من أنشطة وفعاليات، وتبدأ بالتمثيل له في الكادح الحيوانيّ والصانع الإنسانيّ والفاعل الحر، وتحاول اثباته تاريخيّاً إِلَى يومنا الحاضر. وتسجل غياب الفعل دون غيره، بينما تتكلم عن واقع الثورات العظيمة، وواقع الأنظمة الديمقراطيّة المخالفة للتوتاليتاريات، وهي حاملة لمعنى الفعل في التأسيس واجتراح الجديد مشاركة في التنفيذ والتشريع، ومثالها الأوضح في ذلك أمريكا! لعل هذا الاشتباك لا فض له في غزل آرنت.

يبقى أمر اختلاط الاجتماعيّ بالسّياسيّ، وكيف أنّها رأت أنّ تداخلهما يفضي إِلَى هيمنة الأول على الثاني. والأول هو حامل لمعاني الضرورة والقسر، بينما الثاني بالضد منه، فهو حامل لنظام الحرية والتعدد، ويحق لنا التساؤل عن كيفية وضع حدود لهذه الجغرافيات الفكريّة، فهل يمكن أنْ يتصور هذا الفصل حقاً أم انه مجرد وهم؟ لأنّ الاجتماعيّ بضرورياته هو يمثل ذوات مساهمة في السّياسيّ، لا يمكن أنْ تتنازل عما لديها من مكسب اجتماعيّ لغرض نقاش في الشأن العام، لأنّ أفراد البيئة الاجتماعيّة هم أنفسهم من يسهم في ذلك الشأن؛ علاوة على أنّ ما يشكل حاجة في الخاص لا يمكن أنْ يبتعد في التشريع الذي ينتج عن العام بل ملتصقاً به، اللهم إلاّ إذا فهمنا الاجتماعيّ قناع تفرضه الضرورة والسّياسيّ كشف للوجود جهاراً بلا أقنعة، فحينها سيكون تصوراً يوتوبيّاً وفنيّاً جميلاً، إلاّ أنّه يخالف الواقعيّة التي تنشدها

آرنت. ولا يمكن أنْ نتناسى قبولها ليوتوبيا اليهود في اسرائيل، وما فعلته في دعمها للمنظمات الشبابيّة التي قصدتْ الهجرة لفلسطين في نهاية الثلاثينات ومطلع الأربعينات. وإنْ كنت أرى أنَّ أمر الوطن المقدس هو موضوع مسوغ في كل الأديان، إلاّ أنَّ ما تنتقده من سوء تدبير للمؤسسة الصهيونيّة في مرة، نجدها في مرة أُخرى لا تلحظ تضمينها للعكس باسناد أفعالها في الهجرة نحو القدس، بالرغم من أنّها تخلتْ عن دعوتها هذه في نهاية الأربعينات لتقف موقفاً حازماً بوجه الحركات الصهيونيّة وموقفها من الوضع الفلسطينيّ. فقد "اعترضتْ آرنت على قرار التقسيم الصادر عن الأُمم المتحدة عام 1974 وحذرتْ من نتائجه، وتوقعتْ أنْ يؤدي، بالضرورة، إِلَى طرد الفلسطينين وانتهاك حقوقهم، وبالتالي إِلَى نشوب حرب تهدد وجود اليهود أنفسهم. كما تعاونتْ مع لايب ماغنس، أول رئيس للجامعة العبرية، وأشد المتحمسين لفكرة ثنائية القوميّة، للحيلولة دون قبول خطة التقسيم، ودعمتْ جهوده غير المؤثرة لطرح وترويج حلول بديلة تقوم على التفاهم مع ممثلي العرب"[1]؛ ولذلك يمكن أنْ نفهم موقف آرنت بأنّه موقف يعبر عن المصلحة المتبادلة للعرب واليهود، فحقوق الفلسطينيين لا تتجزأ عن حقوق اليهود، بل وتعريفهم لأنفسهم. وحذرتْ تبعاً لذلك من عمى القيادات اليهوديّة، التي امتثلت بدورها للمصالح الكولونياليّة، واعتمادهم على القوة الامبرياليّة، بالرغم من أنَّ مثل هذه الخطابات لم تكن لتؤثر على الخطاب السّياسيّ الاسرائلي وممارساته.[2] ولذلك نستفهم لماذا لم تؤثر آرنت على المؤسسة الصهيونّة في هذه القضية، عكس التأثير الفعّال والمثير لعواطف وأفعال الصهاينة في قضية محاكمة ايخمان؟ إنّه استفهام يكشف السلطة العجيبة والقوية للمؤسسة الصهيونيّة ضد حتى المفكرين اليهود؛ ولعله يسجل ايجاباً لآرنت.

وهنا نكون قد وقفنا على أهم ملامح الفكر الناقد والسّياسيّ لسلطة المركز الغربيّ المشفوع بمخفيات كولنياليّة وحتى صهيونيّة في بعض أحواله أو مجملها.

---

(1) كراكوتسكين، امنون راز، "حنّه ارندت والمسألة الفلسطينية"، ترجمة ح خ، **مجلة الكرمل**، العدد62، شتاء 1992، ص 115.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 116.

الفصل السادس

ضياع الحقيقة وصعود السيمولاكرا:
بودريار ونقد الفائض الصوريّ

جان بودريار (Jean Baudrillard(1929-2007 فيلسوف فرنسيّ، يتموضع مشروعه في الخطاب مابعد الحداثيّ ليشكل لحظة ومنعطفاً كبيراً في تاريخ الفلسفة، والفكر الغربيّ بالخصوص. وتتشكل انطلاقاته الفريدة- نوعاً ما- بوصفها قراءة جديدة للواقع، أو مصطنعه، وبشكل مغاير لما حاولتْ الدراسات الأنطلوجيّة والمعرفيّة أنْ تنشأ مقولاً حوله.

إنّه مقول عن المصطنع والمتوهَم، عن السميولاكرا Simulacra، أو الصورة المزيفة (أو الشبحيّة) التي يحاول بودريار أن يكشف عن هيمنتها على العقل الإنسانيّ بإخفائها الحقيقة، والاستبدال التأثيريّ والإيحائيّ منها للواقع، حد التحول إلى حقيقة، وهي المصطنع الذي جرد الرمز من كل ثناياه الدلاليّة حتى أضحت الصورة، بمطلقية معناها، لا تدل إلاّ على وهم اصطنع لنفسه التمثيل الرسميّ للحقيقة مع كونه لا يرتبط من قريب أو بعيد بها. تلك حال ما فوق الواقع لا علواً، بل إيهاماً. إنّها حال الواقعيّة المفرطة.

من أهم أعماله:

1- مجتمع الاستهلاك: الأساطير والبنى.
2- الاصطناع والمصطنع.
3- مرآة الانتاج.
4- روح الإرهاب.

5- الأشياء الفريدة.

6- نظام الأشياء.

7- وهم النهاية.

8- التبدل الرمزيّ والموت.

9- الاغلبيّة الصامتة.

يتخذ بودريار مما قدمه ماركس من طروحات في القيمة وتصنيفاتها مرجعاً للتحليل والنقد والإضافة، سنلحظه تبعاً، كما يرفق بجذره الفكريّ جل مصادر السميائيات وأعمال مابعد الحداثيين في التشكيك والزعزعة لمقولات الحداثة الراسخة والوحدويّة- الشموليّة؛ لذلك نجده يبحث في الهامش والمخفي والمعاد إنتاجه بصورة إصمات (اقصد بالاصمات عمليّة القمع لصوت الحقيقة) الواقع= الحقيقة.

إنّها الإنموذج الذي يختزل باصطناعه كُلّ معاني الحقيقة التي هي في حالها غائبة، أو مرآوية لمرايا كثُر، ويُشَكّلُ هذا الخطابُ البودرياريّ عن الوضْعِ المعَاصِرِ فِي حَالِ مَابَعْدَ الحداثيّة، وصفاً للوضع الذي أنتج هيمنةً إعلاميَّةً ورقميَّةً بأبعاد فوق الواقعيَّةِ، وسلطة شموليّة ودعائيّة، وهنا تتبدى السميولاكرا على البراكسيس السّياسيّ، فهنالك نظامٌ شموليٌ يعمل بوصفه محرّكاً وخلفيةً لما ينتج من عصر استهلاكيّ وصوريّ؛ يتصف بالذوبان في العلامة، والاستنزاف للحقائق بأداواتِ إعْلامٍ. كَمَا أَنّها تَنْعَكِسُ على ممارسةٍ قَمْعيةٍ أُخْرَى تَتَمَثّلُ في ((التَّحَكُّم في ثقافاتِ ورموزِ الآخَرِ المعولَمِ، وصهرها وتذويبها في ثقافة صانعي قراراتِ العولمةِ وفي لغةٍ رمزيَّةٍ واصطناعيَّةٍ تحطِّمُ الاختلافَ والمغايرةَ لصالحِ وحدةٍ قسريَّةٍ ووهميَّةٍ))[1]، هذا ما يجعل مشروع العنف، بادئاً بالعولمة، ومردوداً بالإرهاب، ملاصقاً لطبيعةِ التَّعَامُلِ الهوياتيّ اليومَ.

سَأُحَاوِلُ تصفيفَ خطابِ بودريار بِمَا يتيحُ نوعاً من التَّشخيصِ لعطالةِ الواقِعِ الغائب- المعنى، وصولاً إِلَى ما ينتجه (بودريار) من حلول، قد تخرجه من دائرة الكآبة وسمة العدميّة (بمعناها التقليديّ) التي وسم بها هو ومشروعه النقديّ.

---

(1) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربـي المعاصر**، المركز الثقافي العربـي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2002، ص 212.

مابعد الحداثيّة والواقعيّة المفرطة، أو واقعيّة فوق الواقع:Hyperreality

يسم بودريار الوضع الحالي- مابعد الحداثيّ (ثقافةً ومشروعاً وزمناً) بالحال الواقعيّ المفرط، إنّه حال تشبع النظر بالصورة، وضياع المعنى وتجرد الرمز- الدال على مدلوله، ضياع بإفراط في كُلّ شيء؛ لذلك نجده يطردُ كُلّ المقولاتِ المناديةِ بامتلاكِ الحقيقةِ إذ ((يرى أنّ الحقيقةَ ولّت مثلما ولّى العقل التنويريّ، أو ما شابهه من أفكار بائدة، وأنّ الواقع اليوم مشروطٌ بكليته برقصة الصور الزائفة المتكاثرة، أو مؤثرات الواقع،... والأفضل لنا من الآن فصاعداً أنْ نعقد سلاماً مع واقع مايدعى بالوضع مابعد الحداثيّ بدلاً من التعلق بأنماط بالية من خطاب قول الحقيقة الذي بات لا يملك أية مصداقيّة إجرائيّة (خطابيّة أو دلاليّة)))[1]، بذلك فهو ينتج خطاباً مناقضاً وناقدًا لمقول الحداثة، فالمجتمع الحداثيّ ينطبع- حسب بودريار- بظهور الفرد بوصفه مكانةً ووعياً مستقلاً، له أزماته الشخصيّة ومصالحه الخاصة، بل لاوعيه أيضاً واستلابه المعاصر هذا العقل الحداثيّ وقد تحول من مركزيته إلَى ضياعه وسط الاستلابات المتكررة، ولاسيّما مع نتاج التقنية، وكذلك فقدانه لهويته بسبب التنظيمات والمؤسسات وشبكات الاتصال والتلفزة؛ لذلك نجده يلجأ إلَى منظومة من التعبير بوساطة الأشياء ورمزياتها، إنَّه يعملُ على إنتاجِ حقيقتِهِ رمزيّاً.[2]

هنا يتبين مدى تشخيص بودريار لغياب المعنى في الحداثويِّ لينتقلَ إلَى توصيف واقِعِنا بما بعد الحداثيّ مُشَخِّصاً حاله بالحافة بدل تعبيرات الهامش، والحافة هي المكان المخصص لعمليّات مابعد الحداثيّ إذ يعد موقعاً أكثر حركيّة ولا يتسم بجدل المركز وضده، فهو خطاب ما يقع على حدود الواقع والاعتقاد.[3] لذلك

---

(1) كريستوفر نوريس، **نظريّة لانقديّة، ما بعد الحداثة: المثقفون وحرب الخليج**، ترجمة عابد إسماعيل، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط1، 1999، ص 14.

(2) ينظر: جان بودريار، "الحداثة"، ترجمة: محمد سبيلا، ضمن كتاب، **الحداثة الفلسفية (نصوص مختارة)**، ترجمة وإعداد محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، شبكة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 2009، ص 235.

(3) ينظر: ليندا هتشون، **سياسة مابعد الحداثية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ميشال زكريا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص 243-244.

يصح القول بنهاية كُلِّ مركزيات الحقيقة. إنَّها الحياة على الحدِّ أو بـــالكثير هـــي الهامش.

يستمر بودريار في الجدل بأنَّ الحداثة (الحداثيّة) modernism بوصفها عصراً تاريخيّاً قد انتهتْ بنـــزاعاتها السّياسيَّةِ والانتفاضاتِ، وبدعها، وثوراتها، وحكمها الذاتيّ، وموضوعها الإبداعيّ، وخرافاتها في التقدم والديمقراطيّة والتنوير وغير ذلك. تلك الخرافات والأفكار الرائدة، كما يدعي بودريار، قد استنـــزفت؛ ولذا فـــإنَّ عَصْرَ ما بعد الحداثةِ أَصْبَحَ يَحْمِلُ معانيَ وجُودِ الأوســـاطِ الانتخابيَّـــةِ المبتذَلَـــةِ والتَّقَوقع وإعادة التدوير الأبديّة واللامعنى.[1]

يقولُ بودريار: ((بِإِمْكَانِنَا أنْ نَحْلُمَ بَتَطَابُقٍ سعيدٍ بين الفكرةِ والواقعِ، كَمَـــا حَدَثَ مَعَ الأَنْوارِ والحَدَاثَةِ خِلَالَ الفترةِ الذَّهبيَّةِ للفكرِ النَّقديِّ، لَكِن هَذَا الأخـــيرُ انتهى في جوهره، كما انتهت العلاقة المثاليّة بين المفهوم والواقع، إذ تَمَّ مجاوزتهـــا تحت ضغطٍ تقنيٍّ ومعرفيٍّ هائلٍ لصالحِ استقلاليّة الافتراضيّ، الذي تخلص من الواقع وانطوى على ذاته، وتحول إِلَى إستراتيجيّة هذيانيّة لانهائيّة))[2]، وتشكل الصـــورة المختزلة للواقع دالاً لوضع مابعد الحداثة، والتي يغيب معها المرجع وينضب؛ لكثرة ورود حوضه بالسلب، حينها ترتاح الصورة المزيفة لرؤيتها موتَ المرجعِ، وموتَ المدلولِ الواقعيِّ. حينها يتبينُ الفرقُ الكبيرُ بين الفكر والواقع، فلا تطابقَ بينـــهما، فالصورةُ تستهلك الحدثَا ((بمعنى أنَّها تمتصه وتبذله للاستهلاك، وممـــا لاشـــكَّ فيه أنَّها تكسبه تأثيراً غير مسبوق إِلَى الآن،... وبدل أنْ يكـــونَ الواقـــع مـــاثلاً أوَّلاً، ثُمَّ تنضاف إليه رعشةُ الصورة، تكونُ الصُّورةُ ماثِلَـــةً أوَّلاً، ثُـــمَّ تنضـــافُ إليها رعشةُ الواقعِ))[3]، نعم يصبحُ الواقعُ صـــوريّاً أو الصُّـــورةُ واقعـــاً، بحيـــثُ

---

(1) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, International Journal of Baudrillard Studies, Volume 3, Number 1 (January 2006), p. 25.

(2) جان بودريار، **الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع**، ترجمة منير الحجوجي واحمـــد القصوار، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006، ص 14.

(3) جان بودريار وآخرون، **ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟**، إعداد وترجمة بســـام حجار، المركز الثقافي العربـــي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 2003، ص 33-34.

تَسْتنــزِفُ كُلَّ دلائلِ الواقعِ الأصْلِ؛ لغيابِهِ بسبب كِثرةِ النَّسخِ والصُّورِ المنبثقــةِ عنه.

كُلُّ شيءٍ نراه اليومَ هو واقعٌ مُفْرِطٌ، أي: إِنَّهُ فوقَ الواقع بكثيرٍ حدَّ انــزياحِ المعنى، فالصورةُ أصبحتْ قرينةً للمعنى ومحتويةً له، بل ومختزلةً له كــذلك، وهــذا رهانٌ قاسيٌّ لحياتنا، فقد تمكن ((الرمز من أنْ يؤديَ إِلَى عمقِ المعنى، أنْ يــتمكنَ رمزٌ من التبادل مع المعنى، وأنْ يكون هناك مايؤدي دورَ الضَّــامنِ- الله طبعــاً، بالتأكيد. ولكن ماذا لو أنَّ الله ذاته قابل للاصطناع [أي أنَّ الضامن نفسه صــورة مزيفة]؟... حينذاك، يصبح النظام بأكمله فاقداً للوزن، ولا يعــود غــير مصــنع هائل- لايكون وهميًّا، بل يكون تمثالاً وصورةً، أي غير قابلٍ للمبادلة أبــداً مــع الواقع، بل يتبادلُ مع ذاته في دائرةٍ مغلقةٍ، غيرِ منقطعةٍ، حيثُ مرجعيتُها ومحيطُهــا ليسا في أيِّ مكانٍ))[1]، بهذا المعنى تموت مرجعيات الواقع وتنتهي معايير الحقيقــة وكونيتها.

هنَا يَجبُ التَّمْييزُ بينَ التَّمثيلِ والاصْطِناعِ فالتمثيلُ هو إمكانيَّةُ تَخيُّلِ الواقــعِ ذهنيّاً وصنع صورةٍ عنه، بينما الاصطناعُ هو صورةُ الصورةِ مع غيابِ الأصــل- الواقع! أي أنَّ رمزية التمثيل ترتبط بالواقع، بينما علاماتيّة الاصطناع تقتل رمزيــة التمثيل للانتصار لصورة التزييف والانقطاع عن الواقع.

لكن الاصطناع هنا ليس إخفاءً للحقيقةِ، أبداً، فهو لايرتبطُ بهــا! بــل إنَّ الإخفاءَ يحملُ دلالةَ التظاهر بعدم امتلاكِ مانمْلِكُهُ، بينما الاصطناعُ هــو التَّظَــاهُرُ بامتلاكِ ما لا نَمْلِكُهُ، والأوَّلُ ستكون مرجعيَّتُهُ الحضورَ، بينما الثَّــاني ســيكونُ الغيابُ مرجعيتَهُ[2]؛ لذلك فالاصطناعُ هو سطحُ الظهــورِ وهــو قمــةُ العلــوِّ والانكشافِ والهيمنةِ كحاضرٍ مع غيابِ الواقعِ.

ويتعقب بودريار مرحلياتِ تحوُّلِ الصُّورةِ ودلالتها، ويحصرها في أربع[3]:

---

(1) جان بودريار، **الاصطناع والمصطنع**، ترجمة جوزيف عبد الله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ، ص 51.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 47-48.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 52.

1- إنّها انعكاس لحقيقة عميقة.

2- إنّها تحجب وتشوه حقيقة عميقة.

3- تحجب غياب الحقيقة العميقة.

4- تكون بلا علاقة مع أي حقيقة، لأنّها اصطناع.

وما يلفت الانتباه هنا أنّ بودريار يدخل معيارية قيميّةً، علاوة على التاريخيّة، في كشفه لمرحليات الصورة الآنفة الذكر، فنجده يصف المرحلةَ الأولى بأنّها ماتحمل دلالة الخير، والثانية الشر، والثالثة السحر، بينما الأخيرة تخرج عن ذلك لكونها اصطناع! هنا يتمظهر بيان بودريار على أنّه تصنيفٌ يخصُّ تطورَ الوعي وإمكانية حكمه على الصورة، ودلالتها، أي أنّ هنالك تطوراً في الزيفِ كلما تطور العقل التقنيّ، أو الاستلاب من التقنيّة.

ومما سبق، ينكشف لنا حصول نوع من التراتبيّة في قراءة بودريار لتحولات الفهم للتوهم، أو الاصطناع الحاصل بشأن الواقع وغيابه:

1- إنّ هنالك فائضاً عن الحاجة في التمييز بين الأصل والصورة.

2- اختفاء التمييز بين الواقعيّ والحقيقيّ.

3- السميولاكرا (المصطنع) هي مضاعفات لصور عن الأصل، فهي ليستْ بعلاقة به.

4- بذلك تنتج أعداداً لا تحصى من الواقع! أي: إفراط في الأشياء- الموضوعات؛ لذلك هي واقعيّة مفرطة.

هنا نكشف حالنا الانوجاديّ المزيف-بمعنى هايدغريّ- فنحن نعيش ضمن أبجديات منطق اصطناعيّ، لاعلاقة له أبداً بمنطق الواقع، ونظام الأسباب، وهو يحمل مسبقاً الأُنموذجَ- جميع النماذج، ففي قبال أدنى واقعة يظهر الأُنموذج الصوريُّ وكأنّه البدايةُ، بل هو البدايةُ، وتظهر الواقعة وكأنّها في جريانٍ دائريٍّ ومداريٍّ من فلك النماذجِ التي تشكل حقله المغناطيسيّ.[1]

ما الحلُّ؟ كيف يمكن للإنسان أنْ يخرج من أزمة استلابه الصوريّة هذه؟

---

(1) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 66.

قد تُتخذ النستولجيا سبيلاً للنفاذ، فعندما ((لا يعود الواقعُ ماكان عليه، يأخذ الحنينُ إلَى الماضي كُلّ معناه، فنشهدُ المزايدةَ في أساطيرِ الأصلِ، وإماراتِ الواقـــعِ، والمزايدة في خطاب الحقيقة، والموضوعيّة، والأصالة،... ونشهد إنتاجـــاً شـــغوفاً للواقعيّ والمرجعيّ، وهو إنتاجٌ موازٍ لشغف الإنتاج المادي ومتفوق عليه: هكـــذا يبدو الاصطناعُ في المرحلة التي تعنينا. إنّه إستراتيجيّة الواقع (الواقع الجديد، وفوق الواقع) المقترنة في كُلّ مَكَانٍ بإستراتيجيّة الردع))[1]، لكنَّ الحلّ، حينها، سيَغْمُرُنَا باستلاب أكثرَ مما نحن عليه. سيصبح هنالك استلابٌ من المصـــطنع- الحاضـــر لا للخروج منه بل للاستلاب بسكونٍ في زمنٍ آخرَ.

سنرجيءُ الحلّ، منهجيّاً تماشيّاً مع سياقِ دراستنا؛ لغرض كشـــف مخبيـــات التساؤل أكثر؛ وذلك لأنّنا لا نـــزالُ غيرَ قادرينَ على ابتعاثِ أُنْمُـــوذجِ المِخْيّـــالِ العِلْمِيِّ، الذي سيكونُ، في مابعد، هو السَّبيلُ، والذي يسميه بودريار بالباتافيزياء، فنحن حتَّى على مستوى النظريَّةِ منخورينَ بِالسَّلْب، السلب بمعـــنى الضَّـــياعِ لا الموقف. يقول بودريار: ((في كُلّ مكـــانٍ، وفي أيِّ ميـــدانٍ: سياســـيَّاً كـــان أو بيولوجيّاً، أو نفسيّاً، أو إعلاميَّاً، حيثُ لايمكنُ فيه بقاءُ التمييزِ بين قطبينِ، نـــدخلُ في الاصطناعِ، وبالتَّالي في التَّلاعُبِ المطلق، لايكونُ ذلك بالسلبيَّةِ [بلا موقف] بل بالخلط بين الايجابيِّ والسلبيِّ))[2]، هذا ما نودُّ الإشارة له؛ في أنَّ ضـــياع معياريّـــةٍ مرتبطةٍ بالواقعِ يُحَتِّمُ علينا أنْ نكونَ مصطنعينَ. الموقف يحتاج ازدواجـــاً قطبّيـــاً، وقيمياً، هنا ينكشفُ الرهانُ وكأنّه مهدومٌ من الأساسِ؛ لضياعِ أصْلِ الفكرةِ.

تَرَاتُبِيَّاتُ المُصنطَنَعِ، أَوْ تَطَوُّرَاتُ السميولاكرا:

لم تكن الصورةُ وتمثيلُها ورمزيتُها مأخوذةً بنمطٍ واحدٍ، بالطبع؛ نتيجةً لتطورِ الوعي الإنسانيّ من جهةٍ، وتطورِ التِّقنيَّةِ من جهةٍ أُخرى؛ ولذلك نجد بودريار يقرر وجود ثلاثة تراتبيات- درجات للمصطنع هي[3]:

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

(3) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، 195.

1- **مُصْطَنَعٌ طبيعيٌّ**: وهو على علاقةٍ بالطبيعةِ، وقائم على الصورة والتقيد، ومنسجم وتفاؤلي.

2- **مُصْطَنَعٌ مُنْتِجٌ**: إنتاجيٌّ، يقومُ على الطّاقةِ والقوةِ وتجسيدهما بالآلة، وفي كُلِّ نظام الإنتاج.

3- **مُصْطَنَعُ الاصْطِنَاع**: وهو القائمُ على الإعلام، والرقميّةِ والشموليَّةِ، والّتي تُعَدُّ ما فوق واقعيّة، وتهدف إِلَى التحكم الشامل.

وهذه هي من جهة أُخرى مطابقة لمرحليات الصورة التي سبق وأنْ اشرنا لها، وهنا يمكن تلمس إشارة تاريخيّة، أيضاً، لربط المصطنع الطبيعيّ بالعصور التقليديَّةِ، والمصطنع المنتج بالعصور الحديثّة والصناعيّة، ومصطنع الاصطناع بعصر (زمنيّة) مابعد الحداثة أو المعاصرة.

المُجْتَمَعُ الاستِهْلاكِيُّ وَمَرْحَلَةُ الصَّدْمَةِ الكُبْرَى:
مِنْ مَنْطِقِ القِيْمَةِ الثُّنَائِيِّ إِلَى رُبَاعِيَّةِ المَنْطِقِ:

يكافئُ بودريار بين لسانياتِ سوسير في البناء اللُّغويّ والإحالةِ الدلاليّةِ، ونظريَّةِ القيمةِ لدى ماركس، فيقول: ((لقد حدد سوسير مستويين داخل اللُّغة: مستوى تحيل به اللُّغة على الشيء، ومستوى اختلافيّ بنيويّ، وهو المحدد لقيمة العناصر داخل اللُّغة. اعتقد أنَّ هنالك تماثلاً مطلقاً بين لسانيات سوسير ونظريّة ماركس في الإنتاج: فقيمةُ الاستعمال تحدد قيمة السلعة داخل الاستهلاك، وقيمة التبادل تحيل على قابلية البضائع للتميز والاختلاف عن بعضها البعض، وتحدد القيمتان بمجمل الاقتصاد السّياسيّ))[1]، ويبدأ بودريار نظريته في نقد الاقتصاد السّياسيّ، عبر مراجعة لما قدمه ماركس في منطق القيمة، وحصره بثنائية القيمة الاستعماليّة والقيمة التبادليّة، لِيكْشفَ عن أبعادٍ أُخرى من القيمة تحمل بُعداً رمزيّاً، ثم تحوّلاً علاماتيّاً للُغة القيمة اليوم.

---

(1) جان بودريار، الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع، ص 30.

ويناقش بودريار هذا المنعطف بتقريره ووضعه لأربعةِ أنواعٍ من المنطقِ الحاكمِ لأصولِ التَّعاملِ وهي[1]:

1- منطقُ الإجراءات العمليّة، والذي يعتمد فكرة قيمة الاستعمال.

2- منطقُ التعادل، والذي يقابل قيمة التبادل.

3- منطقُ تساوي الحدَّينِ، وهو الذي يقابل التبادل الرمزيّ.

4- منطقُ الاختلافِ والّذِي يَعْتَمِدُ القِيْمَةَ العلاماتيّة.

والأوَّلُ هو منطقُ المنفعةِ، بَيْنَما الثّاني هو منطقُ السُّوق، والثّالِثُ منطقُ الهَديَّةِ، والرَّابعُ يَتَحَوَّلُ إِلَى منطقِ الحالَةِ. وهذه المنطقياتُ هي مُرَاوحةٌ بين الأداةِ والسِّلعةِ والرَّمزِ والعلامَةِ.

والقيمةُ الاستعماليَّةُ-حسب ماركس- تقاسُ طبقاً لمنفعتها، وهي مستقلةٌ وماديَّةٌ لاتتعلق بقيمة العمل المنتج لها أو كيفيته، بل بما يمكن النفع منها، أما القيمة التبادليّة فهي نسبيَّةٌ وتتغير باستمرار الزَّمان والمكان وهي تبدو اعتباطيّةً وذاتيَّةً؛ لذلك نجد فصلاً واضحاً بين القيمتين.[2] والقيمتانِ بينهما نوعٌ من التناقضِ على الرَّغْمِ من تعلقهما بموضوعٍ واحدٍ هو البضاعةُ. وبدلاً من التَّعامُلِ السَّائدِ بمنطقِ القيمةِ التبادليَّةِ يجد ماركس أنّه من الضروريِّ تتبع القيمة الاستعماليَّةِ الكامنةِ خلف تلك القيم التبادليَّةِ لها.[3]

هنا يُعْلِنُ موتَ منطقِ الإنتاجِ. إذْ تضعُ الهيئةُ البنيويَّةُ للقيمةِ (الآنفة الذكر) ببساطةٍ وبشكلٍ تزامنيٍّ نهايةً لأنظمةِ الإنتاجِ والاقتصادِ السِّياسيِّ والتمثيل السّياسيِّ والعلاقات السِّياسيَّةِ. وبوجود الشيفرة ينهار كُلُّ هذا نحو التصنع. وتوخيَّاً للدِّقةِ، فلنْ ينمحي عن الوجود لا الاقتصاد الكلاسيكيّ ولا الاقتصاد السّياسيّ، فهما يتواجدان بشكلٍ ثانويٍّ يصبح نوعاً من المبدأ الخياليّ للتثبيط. وهكذا يتبع النمط

(1) ينظر: جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسياً معاصراً، من البنيوية إِلَى مابعد الحداثة**، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008، ص 467-468.

(2) ينظر: كارل ماركس، **رأس المال، الكتاب الأول، تطور الإنتاج الرأسمالي**، دار اليقظة العربية، دمشق، 1958، ص 54-55.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 72.

نفسه كُلٌّ من الإنتاج الاقتصاديّ، كما عرَّفَهُ ماركس، ومنطقُ التَّمْثيلِ (الرمـــزيّ) كما عرَّفه دي سوسير: فهما يؤسسانِ لمبادئ التَّكافؤِ. ويُؤَسِّسُ التكـــافُؤُ عمليّـــةَ تبادلٍ منتظمةً ومنظمةً. فالمالُ في الوسطِ الاقْتِصَاديِّ يمثل المبدأَ الرَّاسِخَ للتَّكَـــافُؤ: فلكُلِّ شيءٍ ثَمَنٌ، وذلك الثمنُ يقارنُ بشكلٍ مباشرٍ مع ثمنِ أيِّ شيءٍ آخـــرَ، وفي مجالِ اللغَةِ، أو التمثيلِ، يمكّن التكافؤ، بين الدَّالِ والمدلول أو الإشارةِ والمشار إليه، المعنى من أنْ يُنْتَجَ، وَيُتَبَادَلَ، وَيُتَرَاكَمَ. فلفظةُ الشَّجَرَةِ تعني الشَّيءَ ذاتَهُ سواءٌ نطقها طفلٌ أو خبيرٌ بستنةٍ أو شاعرٍ. وبالنتيجةِ تحصلُ نهايةُ الإنتاج بالتَّزَامُنِ مع التَّحَـــوُّلِ مِنَ التَّكَافُؤِ المحدَّدِ إِلَى التَّكَافُؤ غَيْرِ المَحَدَّدِ المستمر بالازدياد؛ بسببِ تَبَادُلِ الإشاراتِ مَعَ بَعْضِهَا البعض أكثرَ مِمَّا هُوَ الحَالُ مَعَ "الحَقِيْقِيِّ" شرط أنْ لاتعود تتبادل حول الحقيقةِ، فلا دي سوسير ولا ماركس كان له توجسٌ (تطير) من هذا، هـــذا هـــو نهايةُ منطقِ الإنتاجِ الماركسيِّ والتمثيليَّةِ المُمْكِنَةِ لدي سوسير.(1)

ويذهبُ بودريار إِلَى أَبْعَدَ مِنْ ذلك لِيَبْحَثَ في تَحَـــوُّلاَتٍ جديـــدةٍ في نظـــامِ الرأسمالِ والاستهلاكِ الجديدِ، فَقَدْ تَطَوَّرَتْ الرأسماليَّةُ لِتُضِيْفَ أَبْعَاداً أُخْرَى للقِيْمَةِ، كَمَا أَسْلَفْنَا سابقاً، ومنه يجب أنْ نفهم معنى الرمزيّة الـــتي تُحمـــل في ثنايـــا التعـــاملات الاجتماعيّة للقيمة، ويأخذ مثلاً على ذلك مفهوم الهبة أو الهديَّةِ، فهـــي مـــن جهـــةِ الواهبِ عبارةٌ عن حالةٍ من الخسارةِ والضَّيَاعِ؛ لأنَّها بـــدون حســـاب أو مقابـــلٍ أو معادلة للإعادةِ والتَّعويضِ، أمَّا من جهة المتلقي فلايمكن أنْ تُقاسَ قيمةُ الأشياء نســـبةً لغيرها من الموضوعات؛ لأنَّها لاتقعُ ضمنَ القيمةِ الماديَّةِ والاستعماليَّةِ - الأداتيَّة، بـــل ضمن حيز الفرادة والشخصيّة؛ لأنَّها تحمل معنى التبادل الرمزيّ، وهنا بتصور بودريار يَعُدُّ تقديمَ الهدايا واستقبَالَهَا جزءاً مما نعتقده من روح الحقيقة، وهو كذلك يمثل تسديد ضربةٍ للأنساق المهيمنة والمنظمة والمشفرة لحياتنا(2)، هنا يتبينُ منطقَ الرَّمْـــزِ. بقـــيَ أنْ نفهم منطق العلامة لديه، وهو ما يحكم عالمنا المعاصرَ ويحوِّلُهُ إِلَـــى زيـــفٍ وخنـــوعٍ

(1) See: William Pawlett, Jean Baudrillard, Against Banality, by Routledge, London and New York, 2007, pp. 40-41

(2) ينظر: ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية: فلسفة البنيوية وما بعدها، ترجمـــة لحســـن احمامة، دار الحوار، سوريا، ط2، 2009، ص 261.

وذوبان في السميولاكرا. فما هو جوهريٌّ في الموضوعِ القيميِّ اليوم هو قدرته على الدلالة، أو على حالة/وضع، فالأشياء لاتستهلك، في مجتمعنا المصطنع- المستهلك، ببساطة، وإنَّما يَتِمُّ إنتاجها أصلاً لمتطلبات الدلالة على حالةٍ معيَّنةٍ، وأكثر من كونها تلبية لحاجة؛ لذلك هي تصبح علاماتٍ تاركةً وراءَهَا عالمَ الضرورة والاحتياج.[1] أي: حالة أو وضع يعيشه الإنسان بحريته أو رَغْمَاً عنه تستلزم إنتاجاً معيناً من السلع وذلك يجعل منطقها يخرج عن إرادته وحاجته ويتحوَّلُ إِلَى مايتعلق بشفرة النظام المهيمن ووسائل الدِّعاية والإعلان التي تفرض تلك النوعيّة من الاستهلاك.

لذلك تعد مساهمة بودريار في تقديم رؤية للاستهلاك بوصفه علاقةً ونظاماً علاماتيّاً، مساهمةً ملحوظةً، وتغيير في مسارِ فهمِ الوضْعِ مابعد الحداثيّ، على أنَّه يحملُ ثقافةً صوريَّةً وانتقاليَّةً وعبثيَّةً وزائلةً؛ لذلك حوّلتْ دراسةُ بودريار الاهتمام والحصر الاقتصاديّ من المنتج إِلَى مجتمعات الاستهلاك وأماكن التسوق.[2]

وتوتاليتاريّة النظام- القائم (أيديولوجيّاً وسياسيّاً واقتصاديّاً) تقوم بمهمة تدميريّة على هيئة قياس وتشفير وتنظيم لِكُلِّ علاقاتِ التبادلِ بين البشرِ حتَّى الجنسانيّة والتسالي، التي أصبحتْ موضوعاً للتقنين والتنظيم حدَّ الإفراط، وهكذا يتبين انتقال الاقتصاديات الرأسماليّة من بضاعةِ- الشكل إِلَى علامة- الشكل[3]، الصورة والعلامة هي المعيار الزائف للحاجة اليوم. ((كل ثقافتنا هي الآن تنزلق من ألعاب التنافس والتعبير إِلَى ألعاب المصادفة والدوار. فاللايقين حتَّى في العمق يدفعنا إِلَى التكاثر المفرط المدوخ للخواص الشكليّة وتاليّاً يدفعنا إِلَى شكل الانذهال. فالانذهال هو هذه الخاصية الخاصة لكل جسد يحوم حول ذاته إِلَى درجة فقدان المعنى، والذي يتألق بالتالي في شكله الخالص والفارغ. الموضة هي

---

(1) ينظر: جون ليشته، **خمسون مفكرا أساسياً معاصراً**: من البنيوية إِلَى مابعد الحداثة، ص 468.

(2) ينظر: ألان وارد، الاستهلاك، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، **مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ترجمة سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2010، ص 77.

(3) ينظر: ريتشارد هارلند، **ما فوق البنيوية: فلسفة البنيوية وما بعدها**، ص 259.

انذهال الجميل: ماهي إلاّ شكلٌ محضٌ فارغٌ لاستيطيقا موهومة. فـالتمظهر هـو انذهالُ الواقعِ: ما عليكم إلاّ أنْ تشاهدوا التّلفازَ: فَكُلُّ الأحداث الواقعيّةِ تتابعُ فيه ضمن علاقة انذهاليّة تماماً، أي ضمن السمات المدوخـة والمقولبـة، اللاواقعيّـة والمتواترة التي يتيح اطرادها الخرق والمتصل واللامنقطع. فالمنذهل هو الشيء الذي تقع عليه وسائل الدعاية هو المستهلك في الدعاية، الاستغراق الدعاويّ- إنّه تحويم قيمة الاستعمال وقيمة التبادل إلَى درجة الإلغاء في الشكل الخالص والفارغ لعلامة الصنع))[1]. هكذا يحصر بودريار صفة المستهلك والقيمة بـدوافع وردود فعـل انذهاليّة. إنّ الانذهال هو سبب تقمصنا لدور استهلاكيّ لاعلاقة له ببعد جماليّ أو واقعيّ يسوغه بقدر ما للسميولاكرا الاعلانيّة كل ذلك.

كُلُّ التَّحَوُّلاتِ السَّابقَةِ، من منظور بودريار، إنَّما تتعلق بتبديل جلد الرأسماليّة لنفسها، عبر تطور حساباتها وهيمنتها، فقد غيرتْ قيمةَ جميع الأشياء إلَى تبادليّـة لكن بصورة علاماتيّة، وعكستْ العلاقة بين الشيء وقيمته،[2] ففي الاقتصـاديات الكلاسيكيّة للرأسماليّة، نفسها، كانتْ قيمة الأشياء تلعب دوراً في تحديد القيمـة التبادليّة، إلاّ أنّه مع منطق العلامات أصبحتْ العلامة هـي مـن يحـدد تلـك القيمة؛ لذلك تصبح محاكاة القيم التبادليّة بمنظورها التقليديّ -على أنّها من يحكم أسس التعامل- عبارة عن وهم، لاختفاء موضوعها أصـلاً، يقـول بودريـار: ((إنّ الموضوع الأمبريقيّ المسلم باحتمال حدوثه في شكلٍ أو لـونٍ أو مـادةٍ أو وظيفةٍ أو خطاب.. أسطورة،... إنّه لاشيء، وإنّما أنواع مختلفة مـن العلاقـات والأهميات التي تلتقي وتتعارض وتلتف حوله))[3]، هذا هـو مايصـادف وعـي الإنسان المعاصر. إنّه صدمةٌ كبرى بضياع مايعوّل عليه ضياع الحقيقـة. لـذلك

---

(1) جان بودريار، "صدمة النص"، ضمن كتاب: **الاستراتيجيات المحتومة**، ترجمة مركـز الإنماء القومي- العرب والفكر العالمي العدد التاسع، ص 119.

(2) ينظر: انابيل موني وبيستي ايفانـز(تحرير)، **العولمة: المفاهيم الأساسية**، ترجمـة آسـيا دسوقي ومراجعة سمير كرم وزينب ساق الله، الشبكة العربية للأبحاث، بـيروت، ط1، 2009، ص 313.

(3) Jean Baudrillard, For a Critique of Political Economy of the Sign, trans. Charles Levin, 1981, ST Louis, telos Press, p. 155.

نقلا عن ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 255-256.

يكون منطق صورة- السلعة بمثابة استقصاء في فيضان الصور، نتيجة للتطور الهائل للرأسماليّة.

يتبين مماسبق ذكره، أنّ هنالك منعطفاً بودرياريّاً، يشير وبوضوح إِلَى انحراف مثاليّ ((عن نظريّة ماركس، والانتقال من التأكيد على الإنتاج إِلَى التأكيد على إعادة الإنتاج، ومضاعفة لانهاية لها للرموز، والصور، والتصنعات، من خلال وسائل الإعلام التي تمحو التمييز بين الخيال والواقع، أو بين الصورة والواقع،... والإنتاج المتزايد للرموز، وإعادة إنتاج الصور والتصنعات، يؤدي إِلَى افتقاد المعنى الثابت، واستطيقيّة الواقع))[1]؛ ولذلك نجد أنّ ثقافة الاستهلاك هي النتيجة المتحتمة للاقتصاد المعلوم والمعلن والإعلاميّ- المصطنع، وتأتي هذه الثقافة لتؤكد على البُعد الثقافيّ- الرمزيّ للاقتصاد، أو التركيز على اقتصاد السلع الثقافيّة. والأخيرة بدورها لاتحمل معنى واقعيّاً، بل هي صورة على صورة، وهنا ينبثق ما يسميه بودريار بعصر التضليل، وينفتح بإستراتيجيّة مرونة وقابليّة أنْ تأخذ العناصر والأشياء (الصورية غالباً) مكانَ بعضها البعض، وحتَّى العناصر التي كانتْ في يوم ما متعارضةً ومتناقضَةً تصبحُ مع شكل النظام الجديد قابلةً لأنْ تتلاءم وتتوافق. إنَّها بداية النهاية لكل القيم والمعايير الإنسانيّة، من أجل قيام نظام الصور والدلائل، لقد أصبح كُلُّ شيء قائماً على سياسة التحييد واللاقيمة، وهذه هي الفوضى الكبرى، اليوم، لرأس المال.[2]

الميديالاكرا والهَيْمَنَةُ السُّلْطَوِيَّةُ، السِّيَاسِيُّ الغَائِبُ- الحَاضِرُ:

تأسيساً على ماسبق، يرتبط الواقع المفرط دلاليّاً بما تعبر عنه الاصطناعات المنتجَة تحت هيمنة الرأسماليّة المعلوماتيّة؛ وذلك لأنّ العروضَ الإعلاميّة قد أصبحتْ ذات حقيقة أكثر من الواقع نفسه، وأكثر من الأحداث التي تحكيها أو تصورها.[3]

(1) مايك فيذرستون، ثقافة الاستهلاك وما بعد الحداثة، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، 2010، ص 62.

(2) ينظر: جان بودريار، **الفكر الجذريّ: أطروحة موت الواقع**، ص 31

(3) ينظر: انابيل موني وبيستي ايفانــز(تحرير)، **العولمة: المفاهيم الأساسية**، ص 312-313.

ويخلص بودريار إِلَى أنّ تغلغل وسائل الاتصال الجماهيريّة في حياتنا في كُلّ مكانٍ منها، سيخلقُ عالماً من الواقع المفرط الذي يتكون من اختلاط أنماط السلوك البشريّ من جهة، والصور الإعلاميّة من جهة أُخرى،[1] ليتألف واقعاً افتراضيّاً خليطاً ومتداخلاً يكتسب معانيه ودلالاته من صور ومشاهد أُخرى ومكررة فوق- فوق الواقع. ويقدم بودريار فرضيات ثلاث حول دور الإعلام، وإمكانياته[2]:

1- إما أنْ ينتجَ الإعلامُ المعنى، لكنه يخسر خسارة حادة في الدلالة، وخسارة في المعنى، وهنا لا حَلّ إلاّ بإعادة إنتاجه على مستوى القاعدة لغرض استبدال ما فشل من وسائله.

2- أو أنّه ليس للإعلام علاقةٌ بالدلالةِ، ولا ارتباط له بالمعنى بحدٍّ ذاته، إذ إنَّه ليس إلاّ مجردَ وسيلةٍ أو وسيطٍ تقنيٍّ يوصل الخطاب ولا ينطوي على غائيّة في المعنى.

3- أو أنّه على العكس من ذلك سيتلازم ضروريّاً بالمعنى، وسيكون حينها مدمراً ومزيلاً له ولدلالته.

والفرضية الأخيرة هي الأقرب لبودريار، إذ إنَّه يرى أنّ الإعلام يسرِّع في إنتاج المعنى، بل وفائض في القيمة للمعنى، كما هو فائض القيمة في الاقتصاد الناتج عن التداول المسرِّع لرأس المال، كما أنّ الإعلام يلتهم مضامينه- نفسه، القائمة على البعد التواصليّ والاجتماعيّ[3]، ويستبدل ذلك هيمنة وجماهيريّة[*].

---

(1) ينظر: أنتوني غدنز، **علم الاجتماع** (مع مدخلات عربية) ترجمة فائز الصُيّاغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص 513.

(2) ينظر: جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 147-148.

(3) ينظر: جان بودريار، **الاصطناع والمصطنع**، ص 150-151.

(*) **الجماهير (عند بودريار)**: هي وزن مادي عاطل يمتص كل شيء، ولا يستجيب لأي شيء. ولقد بات الاستهلاك بالنسبة له مجرد لعب، والسّياسة مجرد عرض، إذ بإمطارها من وسائل الإعلام الجماهيرية، لم تعد تتعامل مع العلامات كعلامات رامزة لأي شيء ذي معنى.(ينظر، ريتشارد هارلند، ما فوق البنيوية، فلسفة البنيوية وما بعدها، ص 263).

إنّ الضربة القاسية التي تواجه المجتمع بقيمه الترابطيّة والتواصليّة، هي بتحويله إلَى جمع هلاميّ اسمه الجمهور، والإعلام هو من يقوم بهذه المهمة البشعة، ولذلك نجد أنفسنا أمام سلطة هذا النظام وكأنّنا عاجزون من طرف، وثورويون من جهة أخرى!

وتسيطرُ الإعلامياتُ (الوسائل) على عقليةِ الإنسانِ المستلبِ، اليوم، لتحولَ لديه كُلّ ماله معنى تاريخيّ وسياسيّ واجتماعيّ إلَى صورة فوق الصورة حاملة دلالاتٍ مبتذلةٍ لتشكلَ بجانبها الآخر فهماً مهولاً عن أشياءَ لاواقعَ لها، فهي تعملُ باتجاهين: إهماليّ وتهويليّ.

لذلك تبدو منهجيّة بودريار ساعيّةً إلَى تقليصِ أهميةِ أحداثٍ معقدةٍ (ومصطنعةٍ) مثل الحروب إلَى حيّزها الحقيقيّ في أُطر التصنع والوهم والواقع المفرط، كما أنّها (المنهجيّة البودرياريّة) تلقي الضوء على البُعد الإضافيّ، عالي التقنية، للأحداث الإعلاميّة[1]، فتكشف مستوياتِ الخداعِ الّتي لحقتْ بنا. يقولُ بودريار: ((نحن إزاءَ هذا النظامِ في وضعٍ مزدوجٍ، وعصيٌّ على الحَلّ، ارتباط مزدوج، تماماً مثل الأطفال إزاء متطلبات البالغين. إنّ المطلوب منهم، في الآن نفسه، أنْ يتكونوا كذوات مستقلة ومسؤولين أحرار وواعين؛ وأنْ يتكونوا كمواضيع خاضعة وبلا فعالية ومطيعين وامتثاليين... وفي إزاء متطلب مزدوج، نراه (الطفل والمراهق تجاه العائلة- الإنسان تجاه السلطة) يرد بإستراتيجيّة مزدوجة، ففي إزاء متطلب جعله موضوعاً يرد باستخدام كل ممارسات العصيان والتمرد والتحرر، باختصار، كل المطالبة بأنْ يكون ذاتاً. وهو بإزاء متطلب جعله ذاتاً يبذل مقاومة بنفس عناد وفعاليّة مقاومة-موضوع، أي بالعكس تماماً: صبيانيّة، امتثاليّة فائقة، تبعية مطلقة، سلبيّة، بلادة))[2]. هذا يحولنا إلَى البحث في سياق السميولاكرا مجتمعيّاً، أي المجتمع المصنع، وكيفية تفاعلاته.

---

(1) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

(2) جان بودريار، الاصطناع والمصطنع، ص 155.

مُجتَمَعُ المَشْهَدِ(*) وَغِيَابُ الفَاعِلِيَّةِ السِّيَاسِيَّةِ:

يبدو المجتمع المستهلك- المشهد- المصطنع- الجماهيريّ، حاملاً كفنه بيده. إنّه مجتمع مشارف على الموت، هكذا يريد أنْ يصوِّر لنا بودريار واقع المجتمعات المعاصرة، أو مجتمعات مابعد الحداثيّة. فهي مجتمعات نُخرتْ من قبل فيض وكم هائل من صور استهلاك بمواد إعلان وسلطويّة إعلاميّة، حولته إِلَى خاضع ومستلم ومشاهد. وكأنّما الحياة تعرض أمام الناس وهم يبدون رأيهم من بعيد لا بقصد التأثير بل؛ لأنّهم متأثرون!

إنّ اختزال المجتمع أو ردَّهُ إِلَى جماهيرَ رغويّةٍ، ترفض التثبت والبحث عن الحقيقة، والتأمل والتفكير في السلطات المهيمنة الإعلاميّة، وما تقوم به من خداع واصطناعٍ لواقعهم المكرر حدَّ الضَّياعِ، كُلُّ هذا يؤدي إِلَى جعله كتلةً هلاميَّةً غير قادرة على التأثير، بل ولايمكن أنْ تؤثِّرَ.

وهذه المجتمعات لاتكتفي باختزال الواقع والحاضر وتضييعه بقصور منها، بل تتعدى بسبب إيهامها المستمر من قبل وسائل الإعلام إِلَى أنْ تختزل نصوص التاريخ وحقائقه إِلَى سميولاكرا تحمل معنىً- فوق المعنى، كما في دراسة ماضٍ مؤلمٍ؛ فمعنى التاريخ لايمثل في ما يؤلم أكثر منه فيما نقول عنه إنّه مؤلِمٌ؛ ذلك لأنّنا لانستطيع الإمساك بالحقيقة التاريخيّة، لبُعدنا الزمنيّ، وعَلَى الرَّغْمِ من ذلك تَجدُنَا مصممينَ على إضفاءِ معنى على ذلك الألم بالقول.[1] من هنا يصبح الموقف المجتمعيّ ذائباً في تشتت جماهيريّ، تتفتت فيه التضامنيَّةُ، وتنتهي فيه مقولاتُ الإرادةِ أو الرأي العام وأفكار مثل الأمة والهوية وتصبح عبارة عن مناخ صوريّ.

(*) المشهد Spectacle: تمثل الكلمة اختصاراً غامضاً لمجتمع تُهيمن عليه وسائل الإعلام، والأجهزة الالكترونية، لاسيّما الأفلام والتلفاز، التي غالباً ماتحمل ففي طياتها ثقافة المستهلك، ويتم فيها تحييد الأفراد سياسياً بحيث يتحولون إِلَى مشاهدين دائمين. (ينظر: جونثان كراري، المشهد، ضمن كتاب طوني بينيت وآخرون (تحرير)، **مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع**، ص 627).

(1) ينظر: ليندا هتشون، **سياسة مابعد الحداثية**، ، ص 188.

لذلك، نجدنا أمام اعتراف بأحقية مقول بودريار بأنّ الرأي العام (أو مايمكن أنْ يسمى كذلك) يمكن أنْ يُحرَّفَ عن مساره، لدرجة يفقد معها صلته بقضـايا وأحداث العالم الحقيقيّ؛ ولذلك فمن الصعب الهروب من استنتاجه الساخر بأنّه ما من أحد يمكن أنْ يدعي المعرفة خارج إطار ما يقدم عبر الآلـة الرسميّـة للرقابـة والتضليل الإعلاميّ المنسق حكومياً[1]، وهو ما يجعلنا، حينما ننظر بمنظار بودريار، نعتقد أنّ مناقشة ما يحصل على المستوى السّياسيّ والعالميّ، وكما تظهره وسـائلُ الإعلامِ وتهيمنُ به علينا، خارجَ معياريَّة الحقيقةِ والزَّيفِ؛ لأنَّ العكسَ يقودُنا إلَـى غباء أخلاقيٍّ وفكريٍّ، وفشل في إدراك حقيقة أنَّ كُلَّ ما يُبث عبارة عن زيف،[2] والعمل بمقتضى المعياريّة التي ينقدها بودريار تُعدُّ من أعظم الحماقات؛ لأنّها تقودنا إلَى التفكيرِ بحسبِ إستراتيجيّة من يرغبُ في الحفاظِ علـى التميّـزِ والسَّـيطرةِ الإيديولوجيّة، القابعة خلف المنتج للنص الصوريّ، وهو برمته زائف.

التلفزيون- التَّقَنِيَّةُ والبورنوغرافيا:

تُشكّل أدوات التقنيّة، بمجملها، وسيلةً طيّعةً بيد السّياسيِّ. فرضيَّة صـائبة، تأخذ تسويغها في ذلك مما استطاعتْ أنْ تؤديـه وسـائل الإعـلام بوسـاطتها (التلفزيون مثلاً) لتؤدي دوراً عجزتْ عن تأديته كثيرٌ من وسائط السّياسـيّ مـن الصحافة والملتقيات، والفضاءات الحواريّة، بل والمسابقات السّياسيّة لتشـكيل أي وعي سياسيّ للجمهور.

وأخذتْ هذه التقنية- من أجل سياسة الموضوع الصوريّ/المصطنع إلَى حـد التحييد السّياسيّ- بالبحث عن الذروة الجنسيّة والإباحيّة (الصـوريّة) كطبيعـة تأثيريّة على المتلقي، وهذا مايحوّل الفكر المعاصر من الواقع واللوغوس إلَى الصورة والايروس، وبمعية هذه السيطرة الشبقيّة، ينذرنا بودريار بنهاية اللذة المرافقة للعمل الجنسيّ؛ لأنّه وصل حدُّهُ بإشباعِ الصُّورِ، فلقد ((انتهى زمن المواضـع الشـبقيّة،

---

(1) ينظر: كريستوفر نوريس، نظريّة لانقديّة، ما بعد الحداثة، المثقفون وحرب الخلـيج، ص 24-25.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 277.

فأصبح كُلُّ شيءٍ ثقباً لتفريغ المنعكس...(كما في التعـذيب التلقـيني البـدائيّ، المختلف عندنا). إنَّ كل الجسد أصبح رمزاً يقدم نفسه ليتبادل رمـوز الجسـد، فالجسد والتقنيّة يعكسان الواحد في الآخر رمـوزه الشـغوفة. تجريـد شـهوانيّ وهندسة))[1]؛ لذلك لاتعود التقنية هي تلك الأداة- للإنسان، أو الوسيط النفعـي له، بل أصبحتْ حاملةً ومصنِّعةً للرمز، رمز مؤثر على الجسد والفكر، بل أحالهـا بودريار إِلَى كونها وسيلة لتفكيك الجسد وهي مجردة عن أي بعد وظيفيّ، بل هي استمرارية لعمليّة الموت في تقطيع أوصال الجسد وضياع الذات- اغترابها، فهـي تقوم بمهمة إشباع الجسد بالجراح الرمزيّة؛ لأنَّه أصبح غير قادر عن الانفكاك مـن انتهاكات وعنف التكنولوجيا[2]، هكذا يصبح الإنسان في غربة جديـدة غربـة بلاوعي، أو غربة ممتعة صوريّاً، أو قل غربة شبقية لاتتيح مجالا للخلاص، للمـلاء اللذويّ الذي ترافقه عمليّات الهيمنة، وتأسيساً على ذلك، يتحول الإنسان إِلَى آلة من نوع فريد، آلة للافتراضيّ كما يحلو لبودريار أنْ يصفه، يقـول: ((لا تنـتج الآلات سوى الآلات. وهذا ما يؤكده تطور تكنولوجيات الافتراضي. إذ يفضـي التقدم في المكننة إِلَى تذويب التمييز بين الإنسان والآلة. ولربما لم يعد الإنسانُ إلاّ الواقع الافتراضيّ للآلة، وهذا ماتشير إليه الشاشة واستراتيجياتها))[3]، فهو نوع من الاستلاب ((عبر فرض الإقامة الجبريّة أمام الشاشـة، بهـذا الشـكل، يتحـول المشاهدون، حيث يعيشون ثورتهم كسفر داخل إستراتيجيّة الصـور، أي أنَّهـم يتحولون إِلَى سائحين داخل قصة افتراضيّة))[4]، وينبثـق الإشـكال السّياسـيّ للافتراضيّ وهيمنته عبر البحث في دلالته الذاتيّة، أي في معنى الافتراضيّ وطبيعته، وكيف يعمل وماذا يعمل؟

لذلك نجد بودريار واعيّاً بهذه الخطورة وترافقها مع السؤال السّياسيّ وجدله، يقول: ((هل يمكن اعتبار الصورة التي لاتحيل إلاّ إِلَى ذاتها، صورة؟ وبالتالي تجاهلها

(1) جان بودريار، **الاصطناع والمصطنع**، ص 185.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص 183.
(3) جان بودريار، **الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع**، ص 70.
(4) المصدر نفسه، ص 46.

لذاتها- وهذا مشكل سياسيّ- عندما تتحول التلفزة إلَى فضاء استراتيجيّ وافتراضيّ للحدث، فإنَّها تصبح آلة للتصفية، حيث تتم إبادة الموضوع الواقعيّ لصالح موضوعٍ افتراضيٍّ في قبضةِ الوسيطِ الإعلاميِّ))[1]، فكُلُّ الأحداثِ الواقعة والجاريّة لايمكن الحديث عنها أو تمثيلها، بقدر ما أنَّ الصور تنتج أحداثاً وتقول عنها، هكذا هي تصطنع مانريده وما لا نريده بإرادتها فقط؛ لأنَّها الوسيلة الأمثل لسيطرة الإعلام؛ ((إنَّ الصورة في النظام الطبيعيّ لوسائل الإعلام هي الملاذ الخياليّ في وجه الحدث. إنَّها شكل من أشكال الفرار، مؤامرة الحدث. بهذا المعنى: إنَّها عنف خُلق للحدث))[2]، هنا تتضح مديات القسر الأيديولوجيّ، والمعبأ بالإرادة القهريّة السّياسيّة، فهلاميّة المجتمع وتحويله نحو الضفة الأُخرى للحقيقة، حيث لايوجد إلاّ الصورة، يجعل من السلطة قادرة على التحكم أكثر فأكثر، ومن النظام عنفاً أكبر. وكل ذلك بدعامة الإعلام (ولاسيّما التلفزيون)، إلاّ أنّه ليس الإعلام الوظيفيّ، المراد له أنْ يكون حراً وناطقاً عن الحقيقة، بل إنَّنا أمام توهم وصناعة وهم. إننا، بلغة بودريار، أمام مزابل إعلاميّة.

وسيبدو التاريخ المعاصر بمحمله تاريخاً إيهاميّاً، لسلطوية توتاليتاريّة أتقنتْ السلب التقنيّ للإنسان، ويقرأ بودريار التاريخ علَى أنَّه انكشاف الحقيقة التكنولوجيّة، والتي تتحول دائماً إلَى النقيض، إذ يوظف النظام عناصر أُخرى باستمرار وينتج نظاماً تكنولوجيّاً متطوراً، والذي يصبح بعدها غير حقيقيّ أو صائب بسبب إسرافه وأوهامه وجلبه عواقب غير متوقعة[3]. هكذا يبدو الواقع وهماً، والحرب لعبة إلكترونيّة، والدافعيّة السّياسيّة وكأنَّها ضحك تقنيّ على عقول البشر!

---

(1) المصدر نفسه، ص 46.

(2) جان بودريار وادغار موران، **عنف العالم**، ترجمة عزيز توما، تقديم وتعليق إبراهيم محمود، دار الحوار، سوريا، ط1، 2005، ص 55.

(3) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

فِي الحَرْبِ والعَوْلَمَةِ والإرْهَابِ.. العُنْفُ الرَّمزِيُّ وهَشَاشَةُ النِّظَامِ:

1-عَنْ حَرْبِ الخَلِيْجِ:

قرر بودريار، يوماً، أنَّ حربَ الخليجِ لنْ تحصلَ، وبعد أن حصلتْ (صـوريًّا وبشيء من الواقعيّة المفرطة)، قال: إنَّها لم تحصل. هاتان المقولتان له، جرتنا إلَى الجدل بشأن شخصه وفكره، وقد بدأ بودريار من وقتها، بالكلام حول أثر المصطنع في إيهام الناس حول موضوعات صوريَّة لم تقع حقيقة.

يقول بودريار: ((لم تكن هذه الحرب (حرب الخليج) العسكريّة حقيقيّة. لقد كانتْ حرباً بهدف التضليل أو تضليلاً بهدف الحرب. ومارس الأمريكيون الحرب نفسها على الرأي العام عبر وسائل الرقابة والإعلام))[1]؛ لذلك فطالما نحن نعيش مرحلة من أشكال الاصطناع والتوهم السطحيّ، وهي مرحلة الإشارات التي تفتقر لمحتويات دلاليّة وواقعيّة، وحقبة من مؤثرات الواقع الممسرحة، في مثل هكذا حالة لابد وأنْ تتمظهر حرب الخليج كحدث مابعد حداثويّ وما فوق واقعيّ بإطلاق))[2]؛ ومن ذلك يحكم بودريار على أنَّ أغلب الأحداث الجاريّة، أو التي تسوّقها وسائل الإعلام بصوريتها الفائضة عن القيمة بأنَّها مشككة ومضللة، بل ونحكم بيقينيّة قطعها لكل الصلات مع الواقع.

وقدْ شكّل الاصطناع النوويّ وصورة الإعلام لأزمة الحرب اللاإنسانيّة، التي قد تحصل في أي لحظة، هاجس ومسوغ، في الوقت نفسه، لتشكيل صورة الآخر العنفيّة، بل وشرعية العنف ضده قبل عنفه المفترض. والحقيقة أنَّه ((ليس العنف النوويّ، المهدد للنوع البشري، هو الذي يشل القطاعات الحيويّة للجماعات البشريّة، بقدر ما تقوم أساليبُ الإقناع والردع على تصنّع حرب نوويّة في الواقع الفوقيّ وتترجم إلَى هواجس وهلوسات حقيقيّة في الواقع المرجعيّ))[3]، هكذا تبدو المعادلة صنع العدو، وإقصاء الآخر لأنَّه صورته، وحمل لواء الخلاص والتحرر

(1) جان بودريار، الفكر الجذري، أطروحة موت الواقع، ص 43.
(2) كريستوفر نوريس، **نظريّة لانقديّة**، ص 31.
(3) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات**، ص 219.

(المركزيّ بطبعه)، ذلك ما شكل معنى الحق في الردع على كل ما لم يكن كائناً واقعاً، بل يصنعه الإعلام- السّياسيّ، ويستهلكه المشاهد- الخاضع، وبعدها تشكيل موقف انطولوجيّ وقيميّ تجاهه. إنَّها لعبة وحرب المصطنعات. وذلك ما كانت عليه حرب الخليج.

والنتيجة التي يكشفها بودريار بقراءته للاّواقعيّة حرب الخليج، أنّه لم يحصل أي ابتهاج بما يسمى بالانتصار. بل أنّ هنالك هروباً نحو نسيان كُلّ شيءٍ متعلق بها، فلقد كانت حرباً بلا نتيجة لكنها بالتأكيد كانت مؤثرةً[1].

إنّ هذا الأسلوب في التحليل، حسب الواقعيّة المفرطة، يختزن ضوابط تاريخيّة أكثر تحديداً يمكن أنْ تحلل كيف يمكن أنْ تبنى وتوظف عقلانيّة تكنولوجيّة، وكيف ولماذا يمكن أنْ تفشل؟ كما تغطي الاضطراب والاختلال اللذين تجلبهما أمور مثل الأزمات وإعادة تنظيم الرأسماليّة العالميّة، وتنامي الأصوليّة والنزاعات الإثنيّة (العرقيّة) والإرهاب الدوليّ والتي برزتْ كرد فعل للعقلانيّة العولميّة لنظام السوق وانحلال النظام العالميّ ثنائي القطب.[2]

2-عَنْ الإِرْهَابِ وَالعَوْلَمَةِ:

يأخذ الاركيولوجيون المعاصرون بتنقيبهم عن جذور الإرهاب فيعزوه تارةً إِلَى أصول دينيَّةٍ وأُخرى إِلَى طبيعةِ بيئة جغرافيّة أو عرقيّة، بينما ينعطف بودريار، مخالفاً أسلوب البحث الآنف، كعادته عن هذا المسار، معطيّاً تفسيراً جديداً لظهور الإرهاب وتفاقمه كظاهرة معاصرة. ((فليس الإرهابُ الرَّاهِنُ حفيدَ تاريخٍ تقليديٍّ للفوضى وللعدميّة وللتعصب. إنّه معاصر للعولمة. ولكي نحيط بسماته يجب القيام من جديد بتأصيل وجيز لهذه العولمة في علاقاتها مع العام والخاص))[3]، فالإرهاب هو صنيعة العولمة أو النظام العالمي الذي أخذ بحمل رسالة الإقصاء والإخصاء

---

(1) ينظر: جان بودريار، **الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع**، ص 44.

(2) See: Douglas Kellner, Jean Baudrillard After Modernity, Provocations On A Provocateur and Challenger, p. 24.

(3) جان بودريار، "**عنف العالمي**"، ترجمة بدر الدين عردوكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 134-135، شتاء 2006، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص 42.

للمخالفين؛ لذلك يمثل الإرهاب لدى بودريار: ((قوة مضادة حيويّة في حالة خصومة مع قوة الموت في النظام، قوة تحدٍ للعولمة منحلة كليًّا في التداول والتبادل. قوة ذات فرادة لا تقهر. تكون أشد عنفاً كلما بسط النظام هيمنته- حتى مجيء حدث الانقطاع على غرار حدث الحادي عشر من أيلول، والذي لا ينهي هذا التضاد، بل يكسبه على الفور بعداً رمزيًّا))[1]، يبحث بودريار عن ماوراء الحدث، ماوراء الأعمال الإرهابيّة، كيف لها أنْ تشكل ردعاً لقوة ردع عظمى؟ ويفرض لذلك فرضيّة تتيح فسحة من الباتافيزياء كما يسميها وهي إمكانية التخيل للخروج من قسر الحقيقة وقصرها بما يصطنع لنا، فيقول: ((إنّ انهيار الأبراج يمثل الحدث الرمزيّ الأكبر. تخيل أنّ هذه الأبراج لم تسقط، أو أنّ أحد البرجين تهاوى: التأثير لن يكون ذاته على الإطلاق. البرهان الدامغ لهشاشة القوة العالميّة لن يكون نفسه. فالأبراج التي كانتْ رمز هذه القوة مازالتْ تجسدها في نهايتها الكارثيّة، التي تشبه الانتحار. حين تراءتْ وهي تتهاوى بذاتها، كان ثمة انطباع وكأنّها تنتحر رداً على انتحار الطائرات المنتحرة))[2]، هكذا يظهر الحدث رمزاً قبل الواقع، كما في استعارته لوضع خريطة للإمبراطوريّة على كل بقعة من بقع وأشبار أرضها، وحينما تنتهي سلطة تلك الإمبراطوريّة تبدأ الجغرافيا بالتغيّر تبعاً لتغيّر رمز الخريطة؛ لذلك فإنّ انهيار البرجين في العمل الإرهابيّ للحادي عشر من أيلول هو انهيار رمزيّ، وهو الذي أدى إِلَى الانهيار الماديّ لهما، وليس العكس، كما لو أنّ القوة التي كانتْ تعطي معنى لقيامها قد فقدتْ فجأة كل طاقتها وكل رونقها وقدرتها على الصمود[3]؛ لذلك فالإرهاب، من وجهة نظر بودريار، لا يخلق أو يبتكر جديداً تجاه العلاقات مع النظام العولميّ. إنّه يدفع الأمور إِلَى حدها الأقصى وإِلَى ذروتها، ويفاقم حال الأمور ليوصلها إِلَى وضع من العنف والارتياب[4]، فهو يدفع بالأمور نحو الحد الأقصى حد التلاشي والتفاهة؛ لأنّ كُلّ مضاعفة أو تعميم أو انتقال إِلَى الحد

---

(1) جان بودريار وآخرون، **ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟**، ص 109.

(2) جان بودريار وادغار موران، **عنف العالم**، ص 49.

(3) ينظر: المصدر نفسه، ص 49.

(4) ينظر: جان بودريار وآخرون، **ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟**، ص 109.

الأقصى للأشياء يجعلها تبدو على تفاهتها، ويحاول الإرهابيون أنْ يقدموا رمزاً لموت القوة العظمى إنْ وجدتْ. تلك القوة غير حقيقيّة، فالقوة هي الأُخرى، لدى بودريار، تعبر عن واقع مفرط من التصنع والتظاهر؛ لأنّها اختفتْ بدلاً من أنْ تكون حضوراً ومهيمنة في الواقع؛ ولهذا يعتقد بودريار أنّ السّياسيين العظماء هم الذين يعرفون أنّ القوة لم تعد موجودة، وأنّه لايوجد شيء عدا الاعتبارات المصطنعة لها[1]، وأنّ ما يفعله النظام من خلل، في زيادة القوى وميزالها لصالحه، سيجعله يحفر قبره بيده، لأن ((التصعيد في قوة القوة يثير إرادة تحطيمها))[2]. هنا تحول الرمز لأداة إرهابيّة. لأنّ الأعمال الإرهابيّة هي مرآة تعكس، وبالتضخيم، ما يعنِّفهُ النظام، وهي أنموذجٌ لعنفٍ رمزيٍّ يصعب ردعه، بل ويعكس بمرآويته موت ذلك النظام على الواقع عبر عمليّات الانتحار والقتل والتدمير الضديّ. إنّ كُلّ إعلانات إمكانية الردع التي يحكيها السّياسيون، في مناسبات ذات علاقة، تبدو وكأنّها عاجزة، إلاّ أنّها مفيدة في تسويغ التسلح والعنف والحرب.

إنّ العنف الذي نشهده اليوم هو عنف رد الفعل، عنف الرمزيّ الخصوصيّ مقابل العنف الرمزيّ والماديّ العولميّ، وبودريار ضد عنف العالميّ الذي هو:((عنف يلاحق كل شكل من أشكال السلبيّة والخصوصيّة، بما في ذلك هذا الشكل الأقصى من الخصوصيّة الذي هو الموت نفسه!... عنف يضع نهاية بمعنى ما للعنف نفسه، ويعمل لإقامة عالم متحرر من كل نظام طبيعيّ، سواء أكان نظام الجسد، أو الجنس، أو الولادة أو الموت، أكثر من العنف يجب أنْ نتحدث عن الفتك. فهذا العنف جرثوميّ. إنّه يعمل بالعدوى، برد فعل متسلسل، وهو يهدم كل حصاناتنا وقدرتنا على المقاومة))[3]، والعنف الرمزيّ هو الإمكان المتاح ضده. إنّه العنف الذي يصنع التميّز[4].

---

(1) ينظر: جورج لارين، **الايديولوجيا والهوية الثقافية، الحداثة وحضور العالم الثالث**، ترجمة فريال حسن خليفة، مكتبة مدبولي، مصر، ط1، 2002، ص 206.

(2) جان بودريار وادغار موران، **عنف العالم**، ص 50.

(3) جان بودريار، **عنف العالمي**، ص 43.

(4) ينظر: جان بودريار وادغار موران، **عنف العالم**، ص 55.

يمثل بودريار باستعارة بورخيس (شعوب المرآة)، ليصف بها العلاقة بين النظام العولميّ والشعوب الضد له، فهي تحكي نفي الشعوب المهزومة إلى ماوراء المرايا والتي يجب عليها في الجانب الآخر من المرآة أنْ تعكس صورة المنتصرين، ولكن ذات يوم يتناقص الشبه أقل فأقل بالمنتصرين، وفي نهاية المطاف يكسر هؤلاء المنفيون المرايا ويشنون هجوماً على إمبراطورية المنتصرين، ويريد بودريار، بذلك، أنْ يوصل رسالة مفادها أنّ الإرهاب هو صنيعة العولمة والنظام الاقصائيّ العالميّ، وعلى العالميّ أنْ يقبل برد الفعل الذي جاء على رسالتهم.[1]، ويميز بودريار بين العولميّ أو العالميّ وبين الكونيّ وما يحمله من دلائل ايجابيّة، فهنالك فرق بين مفهومي العالميّ (Mondial) والكونيّ (Universal) كما أنّ هنالك تشابهاً خادعاً فيما بينهما. فالكونيّة هي ما يخص حقوق الإنسان والحريات والثقافة والديمقراطيّة. أما العولمة فهي ما يخص التكنولوجيا والاقتصاد والإعلام والسياحة. وتبدو العولمة ذات اتجاه قسريّ، لاخلاص منه مع حالنا اليوم، بينما تبدو الكونيّة في طريقها إلى النهاية والتلاشي[2]. هكذا يبدو العولميّ بوصفه الجانب السلبيّ الذي يمثل الشموليّة التقنيّة، والكونيّ هو البعد الإنسانيّ أو الإنسان الكونيّ بمشاريعه الاخلاقسياسيّة.

إنّ هشاشة النظام العالميّ وخواءَهُ هي ما تصنع قوة العمل الإرهابيّ؛ لأنّ النظام الشموليّ الغربيّ يحمل هشاشة داخليّة، وهو بتمركزه عالياً يمثل شبكةً واحدة عالميّة، وهو بهذه الصورة يزداد تعرضاً للمخاطر، فمن نقطة واحدة يمكن توجيه الضربة إليه وقد تتسبب بانهياره.[3] لذلك وجدنا تماديات الإرهاب تنتفخ حد الانفجار و((الحدث الأساسيّ [اليوم] هو أنّ الإرهابيين قد كفّوا عن الانتحار سدى، وأنّهم يراهنون بموتهم الخاص على نحو هجوميّ وفاعل، وفق حدس استراتيجيّ هو، وببساطة، الحدس بهشاشة الخصم الهائلة، وهشاشة نظام بلغ شبه كماله، وهو لذلك معرض للأذى من أيّ شرارة))[4] بهذا الحصر والتضييق الذي

(1) ينظر: جان بودريار وآخرون، **ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟**، ص 112-113.
(2) ينظر: جان بودريار، عنف العالمي، ص 42.
(3) ينظر: جان بودريار وآخرون، **ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟**، ص 20.
(4) المصدر نفسه، ص 25.

يقوم به الإرهاب تجاه ما يقوم به العالميّ من حصر وخنق مقابل تتحول المعادلات التاريخيّة بمجملها، ويبدو وكأنّنا أمام انقلاب في جدليّة السيد والعبد؛ فالغرب القوي والذي بات متصوراً نفسه في منأى عن الموت بسبب الوقايات الأمنيّة والترسانات العسكريّة، أصبح يحتل الموقع الذي كان يحتله العبد، بينما الطرف الضد له، ولاسيّما الإرهاب، والذي يتمتع بحرية التصرف بموته رجاله، وليس بقاؤهم، بات هو اليوم من يحتل، رمزيًّا، موقع السيد[1]، ويخلص بودريار إلَى نتيجة مفادها أنّ العمل الإرهابيّ هو دائماً موجه باتجاه أنظمة العولمة الاقصائيّة، والنظام العالميّ، اليوم، يخوض ((صراعات مع القوى المضادة المنتشرة حيثما كان في قلب النظام العالمي نفسه، وحرب كسريّة لِكُلّ الخلايا، لِكُلّ الخصوصياتِ الّتِي تتمردُ في هيئةِ أجسامٍ ضديَّةٍ،... إنَّها ما يقلق كُلّ نظامٍ عالميٍّ، وكُلّ سيطرةٍ هيمنيَّةٍ، فلو كان الإسلامُ مسيطراً على العالم لنشط الإرهاب ضد الإسلام))[2]. هكذا يتبدى لنا فهمٌ جديدٌ للمنتج الصوريّ الإعلاميّ. إنّه الزيف بامتياز. إنّه الخديعة الدائمة، وهو أداة العالميّ للعنف المضاد، بل والعنف الأصل كذلك.

ونتبين من خلال قراءتنا الآنفة، أنّ هنالك مسكوتاً عنه، لدى بودريار، في إظهاره لنا المعادلة طبيعيّة بشكلها الجدليّ/التلازميّ ما بين الإرهاب والعولمة، **كأنما هنالك لوغوس عليه أنْ يعيد الموازنة لحياتنا؛ لذلك تجده يتيح الفرصة لتحطيم أي نظام يخل بالتوازن الكونيّ! هكذا يوحي لنا بودريار في مقابلته للإرهاب بالعولمة. وهذا تناقض مع ما وصفه بودريار بضياع الحقيقة وهيمنة الزيف، بالتالي ضياع المعنى. إنّ حضور المعنى يستلزم فعل اللوغوس وغيابه يعني نفي الغائيّة.**

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص 116.

(2) المصدر نفسه، ص 23.

التَّضْلِيْلُ والانْفِكَاكُ مِنْ هَيْمَنَتِهِ،
أَوْ فِي مَشْرُوعِ الخَلاصِ البُودريَارِيّ:

أدواتٌ عِدَّةٌ يلجأ لها بودريار في محاولته الخلاص من هيمنة النظام وتضـــليله: الباتافيزيا، والإرهاب الرمزيّ، والعدميّة، والإفراط حـــد الانبجـــاس، والفكـــر الجذري، وكشف الخدائع.

وقد تُشكِّل هذه الوسائل نوعاً من التداخل. نعم، فالإرهاب الرمـــزيّ قـــد يكون مرافقاً للإفراط ومنتج للعدميّة، وقد تكون العدميّة مفضية للإرهاب، وهكذا مع أسلوب كشف الخدائع، وكل ماسبق يحتاج إِلَى التحرر من هيمنـــة المصـــطنع بوساطة الباتافيزياء، والمراد من التنبيه لهذه المحاور هو لغـــرض الإفـــادة في صـــف مشروع الانعتاق والتحرر بمعية نصوص بودريار، لا أنْ نتصـــور أنَّـــه يســـتعمل التشخيص والنقد والتحليل لغرض المتاهة والتضليل هو الآخر.

إنَّ التضليل هو سيطرة السميولاكرا والميديالاكرا وتحويل الإنسان إِلَى آلة لواقـــع الافتراضيّ، وجسد مثخن بجراحات التقنيّة، وربطه حد الإغراق بالبورنوغرافيا، ولايتمُّ الانفكاكُ عن كُلِّ ذلك التضليلِ إلاّ بتشخيصِ مصدرِهِ وماهيته، وهي:

1- النظام العولميّ وسياسته الردعيّة.
2- النظام الرأسماليّ وسياسته الاستهلاكيّة.
3- النظام الإعلاميّ وسياسته الزيفيّة.

هكذا تتضح الصورة أكثر. إنَّها ثلاثيَّةُ السِّياسيِّ والاقتصاديِّ والإعلاميِّ، هـــذه هي مكبلات الحرية الإنسانيّة وأدوات خداعه وتضليله، وكأنَّنا أمـــام نقـــد جديـــد للأيدولوجيا بالمنهج مابعد الماركسيّ، لكن لا طبقيّة هنا بقدر ما نستطيع أنْ نحـــاكي ماركس بطبقيّة فوق الواقع، الواقع وما فوقه، فما فوق الواقع بإفراطه هو الأيديولوجيّ بلا فكر ايديلولوجيّ. إنَّها أيديولوجيا الضياع، أيديولوجيا الاستغراق في التيه.

ويشخص بودريار مكامن الخلل في السّياسيّ والأيديولوجيّ في كونهما فشلا في استيعاب دور الفعل الكتابيّ والنقد الساخر في المجال العام، وإمكانية صنع الرأي المعارض، يقول بودريار: ((إنَّ مأزق النقد السّياسيّ للخطاب هو أنَّه لا يعير أيَّـــة

أهمية للكتابة وفعلاً للكتابة، والقوة الشعريّة والساخرة والتلميحيّة، ولا لإستراتيجيّة اللعب مع المعنى. ومأزق الأيديولوجيّ هو في كونه لا يرى أنّ العالم هو بالذات اختفاء العالم. لا النقد الأوّل ولا الثّاني قادران على رؤية أنّ المعنى هو دوماً شقي،... ولكن اللُغة، دوماً، سعيدة حتى وإنْ أحالتْ على عالم بلا وهم وبلا أمل. هذا بالذات هو تعريف الفكر الجذري: معرفة سعيدة وفهم بلا أمل))[1].

وهنا ينبثق الأسُّ الأوَّلُ لأركانِ المرَبّعِ البودرياري في الخلاص. إنَّه الفكر الجذريّ الذي يحمل مضامين التخلص والتحرر من أفكار النهايات الأيديولوجيّة، فهو فكر بلا أمل لكنه يبعث السعادة. بلا أمل لأنّنا أمام إستراتيجيّة لاتتعلق بكشف الواقع وقراءته ونقده بعد تحليله، بل أنّنا أمام زيوفات فلا ينفع ممارسة التكتيك النقديّ التقليديّ تجاهه، فعلى العكس ((من الفكر النقديّ القائم على أساس وجود الوقائع كعالم موضوعيّ قابل للفهم، يقوم الفكر الجذريّ على أطروحة وهم العالم... إنّ الفكر الجذريّ بحث في خواء وهم امتلاك العالم. والأطروحة الجذريّة متعلقة دوماً بلا واقعيّة الوقائع))[2].

وفي خِضَمٍّ هذه المحاولات نشعر بانتصارنا أو موت النظام عبر عمليّات أو إعلاميات انهيار الاقتصاد وتهشمه، إلاّ أنّ بودريار يقدم نصاً أشبه بالتوصية للحذر من الوقوع في تضليل آخر إذ ((يبدو أنّه علينا أنْ نقاوم أيضاً بوجه الإغواء العميق الذي يمارسه علينا احتضار الرأسمال، وبوجه إخراج الرأسمال لاحتضاره بالذات، حيث نكون نحن فيه المحتضرين الحقيقيين. أما أنْ نترك له المبادرة في موته، فذلك يعني أنْ نترك له كل امتيازات الثورة،... إنّ حيلة النظام العظيمة هذه، حيلة مصطنع موته، والتي بها يبقينا أحياء وهو يمتص منا كل معرضة ممكنة، لايمكن مواجهتها بغير حيلة أمكر منها... وحدها باتافيزياء المصطنع يمكنها إخراجنا من إستراتيجيّة اصطناع النظام ومأزق الموت حيث يحتجزنا))[3]. وبالباتافيزياء ننشئ نوعاً من المجال الإنسانيّ في قبال التقنيّ، الإنسانيّ في قبال الافتراضيّ، والتخيّل فوق الواقع هذا قد

---

(1) جان بودريار، **الفكر الجذري: أطروحة موت الواقع**، ص 16-17.

(2) المصدر نفسه، ص 15.

(3) جان بودريار، **الاصطناع والمصطنع**، ص 232.

يحجم دورنا ويحصرنا في خيال الخيال! إلاّ أنّ بودريار يلح على هذا المنهج باعتبـاره الدافع باتجاه سلوك الإفراط لدفع النظام للانبجاس ثم الانفجار والخلاص.

الخلاص هنا قد يبدو تهديمياً، تقويضياً، لا يدع لما هو قائم من تسويغ لوجوده، وتبدو لنا وكأنّها العدمية. نعم، إنّها لعدميّة ضد النظام، هذا مايرغب به فيلسوفنا، ويصف نفسه بها: ((إذا كانتْ العدمية تعني أنْ نوجه، لأنظمة الهيمنة البالغة درجـة غير محتملة، سهم السخريّة والعنف الراديكاليّ، هذا هو التحدي المطلوب من النظام، أنْ يستجيب له بموته بالذات، في هذه الحال أنا إرهابيّ وعـدميّ علـى المسـتوى النظريّ،... فالعنف الرمزيّ، لا الحقيقيّ، هو الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا))[1]، وقـد لايتحقق ذلك الانبجاس المطلوب بودرياريّاً؛ لأنّه من الممكن أنْ يعي النظـام هـذه الحيل! فتصبح حينها ((الأمور عصية على الحل، لأنّ النظام يواجه عدميّة الراديكاليّة الفعّالة بعدميته، عدميّة التحييد، فالنظام عدميّ هنا أيضاً، بمعنى أنّه قادر على قلـب كل شيء في اللامبالاة، بما فيه ما ينكره))[2]، يبقى أنْ نعود حينها إلَى إسـتراتيجيّة الإفراط لأنّ ((أيّ تصنيف أو مدلول، وأيّ نمط للمعنى يمكن تدميره بمجرد رفعه إلَى الدرجة القصوى، مايؤدي إلَى جعل أيّة حقيقة تبتلع معيارها للحقيقة (كما تبتلـع بيان الولادة) وتفقد كل معناها))[3]، هكذا يدعونا إلَى الاستغراق بالاستهلاك إلَـى مستوى تفجير النسق الاقتصاديّ، والتشبه بعمل العنف الرمزيّ العالميّ، حد خلـق رموز عنفيّة لهدمه، وتتفيه المنتج الإعلاميّ إلَى هامشيته ولا دوره بإفراطنا في التماهي معه على أنّه زيف الزيف، وصور الصور.

إنّها محاولات في الخلاص، هكذا تبدو استراتيجيات بودريار، إلاّ أنّها تحمـل في طياتها الكثير من الإشكالات فهو قد يطلب منا في أكثر من مرة الانصياع لمـا يجب الانفكاك منه، والتحرر من كبته لأفعالنا الحرة والإنسانيّة، وهو قد يسوغ في مضامينه الكثير من أعمال العنف وإنْ كان يركّز، في أكثر من مرة، على الرمـزيّ منها دونما الفعليّ.

---

(1) المصدر نفسه، ص 242-243.
(2) المصدر نفسه، ص 243.
(3) جان بودريار وآخرون، **ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم؟**، ص 181.

الفصل السابع

تَخليصُ المعايير من المرآويّة والتمثل:
ريتشارد رورتي والبراجماتيّة الجديدة

ريتشارد رورتي Richard McKay Rorty: فَيلسوفٌ امريكيٌّ؛ وِلِــدَ في نيويورك عام 1931. وُصِفَ بأَنَّهُ نسبيّ براغماتيّ ومابَعد حَداثيّ، نســبةً لمواقفــهِ الضِّدِّيَّةِ مِنَ النَّزعاتِ التَّأسيسيّةِ، وَأَسهمَتْ في ذلِكَ آراءه بالضــدِّ مِــنَ التَمثيليَّــة والمطابقاتيَّة- المرآويَّة، وَبالضِدِّ مِن كُلِ الفَلسَفاتِ النَسَقيَّةِ. لِذلكَ وُصِفَ مَشروعه بكونِه مَشروعاً لفَلسَفة مابَعد الــ فَلسَفة: أي مابَعد الفَلسَــفاتِ الَّــتي تُحــاول تَأسيس صَرحٍ نَظري يَعملُ عَلى إيجادِ الحُلولِ المطلَقةِ وَالكَونيَّةِ في تَفسيرِهِ لما كــانَ وَمايَنبَغي أن يَكون، وتوفي في 2007.

لرورتي مَجموعةً مِنَ الكُتُبِ والدِراساتِ مِن أهمّها:

1- المُنعَطف اللُغوي (إشراف وتحرير).
2- الفلسفةُ ومِرآةُ الطبيعةِ.
3- عَواقِبُ البراغماتيَّة.
4- الفلسفةُ والأمل الاجْتمَاعيّ.
5- العَرَضيّة، السُخرية والتضامن.
6- الموضوعيّة، النــزعة النسبيّة والحقيقة: بحوث فلسفيّة-1.
7- دراسات عَن هايدغر وآخرين: بحوث فلسفيّة-2.
8- الحقيقة والتقدم: بحوث فلسفيّة-3.
9- الفَلسَفةُ كسياسة ثَقافيّة: بحوث فلسفيّة-4.

يُعَدُّ رورتي العَلَمَ الأبرزَ لِلفلْسَفَةِ البراغماتيَّةِ الجَدِيـدَةِ New pragmatism، وواحِداً مِنْ أقطاب تيّارِ مابَعْدِ الحَداثيَّةِ Postmodernism، ومِـنْ رُوادِ اللّيبراليَّـةِ الأمريكيَّةِ وكِبارِ المُنافِحينَ عَنها. تَأثَّرَ بما جَلَبَتْهُ الفَلسَفاتُ عَلَى المَدى القـاريِّ-الأوربيِّ، فَقَفَزَ عَلَى مُستَوَياتِ التَّوصِيْفِ والتَّغْليْبِ لِلفَلْسَفاتِ التَّقليدِيَّةِ والأشْخاصِ المُنضَوينَ تَحْتَ اسمِهَا. لِيَنفَلِتَ مِن تِلكَ التّصنيفَاتِ ما بَـينَ النَزَعَـاتِ الفلسـفيّةِ التَحْليْليَّةِ الإنجلوسَكسونيَّةِ والنَزَعاتِ الفلسفيّةِ الأوربيَّةِ النَّسَقيَّةِ أو النقديّةِ، فَكانَ لهُ حُضور إمتازَ بأستِجلاب الأدواتِ القاريَّةِ وإستِنهاضِ المَكْنُونِ العمليِّ الأمريكـيِّ، وبتَوليفَةٍ إعتَدناهَا مِن جُلِّ الفَلاسِفَةِ المُعاصِرين، نَجدُهُ يُقَدِمُ نَفْسَهُ عَلَى أنَّهُ جسـرٌ تواصليٌ بَينَ الضِّفَتَينِ القَارِيَّةِ والأمريكِيَّةِ. لكِنْ هذهِ المَرّة مِن قَلْبِ أمريكا. وتلـكَ مِيزَتُه.

ومِن تَوفِيقيَّتِهِ، الفلسفيَّةِ، هذهِ، يَتشَكَلُ رورتي بصورَةِ فَيلَسوفٍ أرخَبيليٌّ: يَعملُ عَلى جُزرٍ مَعرفيةٍ مُتعددةٍ مُستَفيداً مما يُلائم نَقْدَه، وانعِطافُهُ بِمَسَارِ العَقْـلِ الغـربيّ، وتَأسيسهِ لِما بَعد الـ "فَلسَفَة" في سَبيلِ فِعلٍ تَفلسفيٍّ مُغايرٍ: فَلسَفةٌ لا كَما كانَتْ، بَلْ بما يُمكنُ أن نَكُونَ عَليهِ، مُتجاوزينَ مُسلَّمات التَعْالي والمُفارقةِ والمِيتافِيزيقا. وهنا يفرق رورتي بين الفلسفة Philosophy وبين philosophy ويعمد إلَى كتابة حرف الـ"P" بالحجم الكبير في اشارته للفلسفات النقسيّة والتأسيسيّة والـتي ينقضـها في سبيل فلسفة خارج اطار القمع التخصصيّ الحرفيّ المـذهبيّ التأسيسـيّ؛ وذلـك ماسيجعله يعمد إلَى توسيع نطاق صفة الفيلسوف لتطال حتى مجموعة كـبيرة مـن الكتاب الشعراء والفنانين. وستتضح معالم هذه النـزعة تبعاً في البحث.

عَمِلَ رورتي عَلَى إنجازِ مَسَارٍ نقديٍّ تَهكُميٍّ: يُقيمُ لِلعَرَضي مَقاماً بالضِدِّ مِنَ الدائِمِ والمستَمِر، وللخُصوصيِّ مَقالاً بالضِدِّ مِنَ الكَونيِّ، وللحِوارِ وَالحِجـاجِ دَوراً بَديلاً عَنْ المقايَسَةِ والمُطابَقَةِ والمرآويَّةِ. إنّهـا مَسـاراتٌ: تَهذيبيَّـةٌ (تَكوينيَّـةٌ) Bildung(*)، وعمليّةٌ، وهرمينوطيقيَّةٌ، تَعمَلُ عَلى التّعدُدِ واللاتَمركُز. وَمِن ذلكَ،

(*) Bildung مُفرَدَةٌ ألمانيَةُ الأصلِ، أفادَ مِنها رورتي عَنْ طَريقِ غادَمير، وهُنالِكَ مَن تَرجَمها بالتَنشِئةِ، وَبذلِكَ فَفلسَفَةُ رورتي يُمكنُ وَصفها بالمَنشئة، وَقال بذلكَ كُلٌ مِن الباحِث مُحَمَد جَديَدي، وزُهير يَعكوبـي، وآخَرين مِنَ الباحِثِين، إلاّ إنَّنا نَرى أنْ التَرجَمة الَتي

نَكشِفُ مَديات: الاستِعارةِ، والتَوليفِ، والإبداعِ. بَين براغماتيَّة دِيوي، والـدّمجِ بَينَ مُعطَياتِ التَأويلِ الهايدغريّ والغاداميريّ، والحِوار المَقبول لأنجَـعِ الغايـاتِ حُصولاً. ودَعَّم رورتي أفكارَهُ الآنفة بتَقسيمِ توماس كُوْن للسائِدِ والثّـوري مِـنَ العِلمِ، كَما وَأفادَ مِنَ الفَلسَفةِ التَحْليْليَّةِ وَنَقدها. ووُسِمَ شِكلُ التَفلسُفِ الـرورتيّ، الآنفِ، مِن كَمَالاتِ الذاتيّةِ، وتَشريعاتِ الـ"بَينذاتيّةِ"، بأنَّـهُ مَقـولاً في إطـارِ تَشذيباتٍ وتَهذيباتٍ للسُلوكِ والفَهْم معَولاً على بُعد التَّخيلِ: وذلكَ هُوَ الإبداع.

رورتي: مِنَ الفَلسَفَةِ التَحْليْليَّةِ إلَى نَقدِها.

بَدَأ رورتي تَحْليْليّاً؛ وإستَطاعَ أنْ يُقدِمَ دِراسَاتٍ وبحوثاً وإشـرافاً وتَحريـراً لمجموعَةٍ مِنَ الأعمالِ في المَجالِ نَفسِهِ. إلاّ أنَّهُ ما لَبِثَ أنْ انعَطَفَ عَنْ ذلِكَ المَسَـارِ نَحوَ الفَلسَفَةِ القاريَّةِ (الأوربيَّة). وحِينَما كَانَ مُعتَقِداً بالمنجَزِ التَحْليْليِّ اللُغويِّ كانَ قَد كَتَبَ مَرةً: «أفهَمُ مِن خِلالِ الفَلسَفَةِ اللُغويَّةِ المفهُومَ الَّذِي بحَسَـبِهِ المشـاكِلُ الفلسفيَّةُ هي مَشاكِلٌ يُمكنُ حَلَها (أو تَذلِيلَها) إمّا بإعادَةِ تَشكِيلِ اللُغةِ أو بدِراسَةٍ أفضَل للُغةِ الَّتي نَستَخدِمُها اليَوم»[1]، بَل رَأى (وقتها) أنَّهُ حَتى جيمس وديـوي، وهُما براغماتيين، يَنتظرانِ في آخرِ طابورِ المَسَارِ الَّذِي صَنَعَتْهُ الفَلسَفَةُ التَّحْليْليَّةُ. إلاّ أنَّهُ لَم يَبقَ عَلى رَأيِهِ هذا فَقَدْ تَحوَّلَ صَوبَ البراغماتيَّةِ نابِذاً تَصورهُ السابِق، برِيادَةِ

قَدَمَها حَيدَر حاج إسماعيل في تَرجَمَتِهِ لِنَصِ رورتي "الفَلسَفة وَمِرآة الطَبيعة" بالتَهذيبيةِ أكثَر قُرباً، وَتسويغُ ذلكَ إنَ التَهذيب لُغَة يُشكِل إحدى مَوارد دَلالات لَفظِ الثَقافة، فَالثقافة هي تَشذيب وَتَهذيب، وَالمنعَطف الثَقافي الَّذِي يُؤكد عَليه رورتي يَقربُ هذا المعنى، بل هي (المفردة) تُشيرُ إلَى المعنى الثَقافي والتعليمي في تَرجَمَتِهِ إلَى الإنجليزيةِ فَيُقابل Education الَّتي تَحمِلُ دَلالة التَعليم. وعَلاوة عَلى ماسبَق فَإنَ لَفظَة "مُنَشئة" قَد تُعيد الأذهان إلَى مُربَع التَأسيس فَيُفهَم مِن رورتي أنَهُ يَقوم بمَهَمةِ تَأسيسٍ أُخرى وهُوَ عكس ذلك، فالاقرب دلالة في اللسان العربـي هُوَ التهذيب أو ذلكَ مانرَاه وَسَنَعمَلُ عَليهِ في دِراستنا هذهِ.

(1) Rorty, Richard, (Edited and with an Introd) **the Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method**, Chicago: University of Chicago Press.1967 , p. 3.

- نقلاً عَنْ: ديلودال، جيرار، **الفلسفة الامريكية**، ترجمة جورج كتورة والهام الشعراني، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 436.

التَحليلِ، نَحو ضَربٍ مِنَ الهَدفِ البراغماتي، بِصُحبَةِ فِكـرَةِ الأَمَـلِ والتَّهْـذِيْب، ونُكرانِ فِكرَةِ التَأسِيسَاتِ والإختِزالياتِ الَّتِي عَمِلَتْ عَليها التَحْلِيْلِيَّة، وذلـكَ مـا وَجَدَهُ مُصاحِباً لِذَرائِعيَّةِ ديوي في فِكرَةِ الخِبرةِ ومُواجَهَةِ الحَيـاةِ ومُشـكِلاتِها.[1]

ويَقومُ تَحولُهُ هذا، عَنْ مَسَارِ التَحْلِيْلِيَّةِ، عَلى قِراءةٍ نقديَّةٍ ووَصْفِيَّةٍ لوَضْعِها الفلسفيّ اليَومَ، وَالَّتِي يُمكنُ إجْمَالُها بالآتي:

1- إنَّ ما يُمَيِّز التَحْلِيْلِيَّةَ أنَّها تَنتَقِلُ مِنَ التأملِ إلَى العِلمِ والتَركيـز عَلـى التَحليلِ المَنطِقيّ للجُملِ والعِباراتِ.

2- إنَّ مَفهومَ التَحليلِ المَنطقيّ يَرتد عَلَى ذاتِهِ وذَلكَ يُؤدي إلـى انْهيـارِهِ وانتِحارِهِ.

3- لَمْ تَستَطِعْ الفَلسَفَةُ التَحْلِيْلِيَّةُ الإفَادة مِنَ الحَفْرِيّـاتِ والجينالوجيـا في الدلالَةِ. كَما أُنتِجَ مَعَ الفَلسَفْاتِ الفَرنسيَّة والأَلمانيَّة، وذلِكَ قادَ رجالَها إلَى الإنكِفاءِ على قِراءةِ النصوصِ كَما يَجري في الدِراساتِ القانونيَّةِ.

4- إنَّ مَسَارَ التَحْلِيْلِيَّةِ هذا دَفَعَها بِإتجاهِ القَطيعَةِ مَعَ الفَلسَـفةِ الأُوْرُبيَّـةِ- القاريَّةِ، وذلكَ أدَّى إلَى نَفيٍ وإقصاءِ تَدريسِ هيغل ونيتشه وهايدغر.

5- ولِما سَبَقَ، فإنَّ الفَلسَفَةَ أكادِيمياً وَجدَتْ نَفسَها مُقيَّدَةً ببيئَتِها الأَصليَّةِ في الإنسانيّاتِ وجَدَلية مُشكلةِ اقتِحامِها للعُلومِ الطبيعيَّـةِ أو خَرقِهـا للعُلومِ الاجْتمَاعيَّة الَّتِي هيَ اليوم مَوضُوعاً لإختبارها.[2]

وقُرأتْ المِيزات الآنفة مِن قِبَلْ روورتي بصُورةٍ جَعلتهُ يَتوجَسُ مِن التَحْلِيْلِيَّـةِ، وقُدرَتِها عَلى أنْ تُعَدَّ مَسَاراً لِلحَقِيْقَةِ. ذلكَ المَسَار الَّذِي سَينقضُهُ، جُملـةً، فِيمـا بَعْد.

رَأى روورتي أنَّ المُشكِلَ الأَسَاسَ في الفَلسَفةِ التَحْلِيْلِيَّةِ هُوَ أنَّها تُريدُ أن تُحافظَ عَلَى أيِّ أملٍ في سَبيلِ تَحقيقِ عِلميتها، وَدِقتِهَا، وَمايلزمُ لِكُلِ ذلـكَ. فَوجَـدناها

---

(1) يُنظَر: ديلودال، جيرار، **الفلسفة الامريكية**، ص 436.

(2) ينظر: محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روورتي**، منشـورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ومؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، ط1، الجزائر ولبنان والامارات، 2008، ص 90.

تَعملُ عَلى تَثبيتِ المَفاهيمِ والمَعاني المرجعيَّةِ بالرُّغمِ مِــنَ التَغــييراتِ الاســتِعمَاليَّةِ المُرتبطةِ بتَعَدُدِ المستَعملّينَ وتَغايرِ الأزمِنَةِ. وعَمِلَتْ كَذلِكَ عَلَى تَقعِيــدِ بَــديهياتٍ تَبقَى سَاذَجَةً بالرُّغمِ مِن كُلِّ التَحَوّلاتِ الثَقافيَّةِ. لِذلِكَ عَمِلُوا في سَبيلِ نَقْضِ البُعدِ التاريخيِّ مِنْ جهةٍ؛ ونَقَضوا إمكانيَّةِ أن تَحمُلَ كُلُّ القَضَايا مَعنى مِنْ جِهَةٍ أُخــرى. لأنَهُم وَجَدُوا أنفُسَهُم مُهَدَدين بخَطرِ نَفيهِم ووَصفهِم بالطِرازِ القَديْمِ، أي المحَــدَدِ في فَترةٍ مُعينةٍ ويَتصِفُ بكَونِهِ مَحدُود الرؤيةِ. ولأجلِ كُلِ ذلكَ فــإنَّ التَحْليْليَّــةَ نَظرتْ للمُقدسِ وَالتَاريخيةِ وَالذَرائعيةِ بعينِ الإرتياب والشَكِ، لأنَّها مِنَ المُمكِنِ أنْ تَفتَحَ البابَ أمامَ جَعلِ بَديهياتِها تَحْتَ رَحمةِ التاريخِ؛ وَالتَاريخُ هُوَ ضِد الإحتِرافيَّــةِ السُكونيَّةِ الَّتي تَسْعَى لَها التَحْليْليَّةُ الأنجلوسَكسونيَّةُ في السُباتِ الأَكاديميِّ وإجترارِ المَوضُوعاتِ ذاتِها.[1]

بناءً عَلى ماسَبَق، فروريّ ضِد كُل طُروحات جَعْل الفَلسَفَةِ عِلمَــاً نظامِيّــاً دَقيقَاً صارِماً وَذلكَ هُوَ مايخرجها عَنْ بُعدِها الإنسانيّ وَالتَاريخيِّ؛ ولِدَعِمِ ماسَــبَقَ يَقولُ: «أنَا شَخصيَّاً مُقتَنِعٌ بالقُدسِيِّ، بالتَّاريخيِّ، بالذَرائِعيِّ، والقَرائِنيِّ. وَلا أعتَقِــدُ بأَنَّ هُنالِكَ أَيَّةَ شَذَراتٍ قَليلَةٍ قابلةٍ لِلتَحليلِ تُسَمى "المَفاهيم" وَ"المَعاني" مِنَ النَــوعِ الَّذي يَتَطَلَّبُهُ وَصف وَظيفة الفَلاسِفَةِ التَحْليْليين. إنَّ إنْدِفاعي الأول، وبنــاءً عَلــى إبلاغي بلُغزٍ فلسفيٍّ، كانَ مُحاولةً لِتَفكيكِهِ بَدَلاً مِن حَلِّــه: إســتَطلَعتُ بشــكلٍ نَموذجيٍّ الشُروطَ الَّتي طُرِحَتْ فيها المَسالة، وَأُحاولُ إقتِراح مَجموعَــة شُــروطٍ جَديدَةٍ، شُروط يَكون فيها اللُغزُ المُفترضُ غَيرَ مُستَقِر. رُبما يُفسرُ هذا النَوعَ مِــنَ السُلوكِ الحَقيقةَ بأَنّي غالِباً مايَتِمُ تَشخيصي كَأحد فَلاسِفَة "نِهايَة الفَلسَفَة" لكِــنَني لَمْ أكُنْ كَذلكَ».[2]

لكنْ هَل نَقَضَ روريّ التَحْليْليَّةَ بِصورةٍ قَطعيَّةٍ؟ السُؤال الَّذي لايُمكِنُ الجَــزمُ بالإيجابِ عَليهِ؛ لأنَّهُ لَمْ يَهدِفْ لِتِلكَ الغايَةِ، بَل هَدَفَ إِلَى إبقاءِ مــايُمكِنُ إبقــاؤه

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «الفلسفة التحليليّة والفلسفة التحويليّة»، ترجمة عبد الله راضي حسين، **مجلة الثقافة الاجنبية**، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافيــة، العــراق، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص 88-89.

وفقَ إمكانيته في الصُمُودِ التَسّويغيٌ الإتفاقيٌ عِبرَ المحادَثَةِ، وَمَزجهِ بالقادِمِ القاريٌ-الأوربيٌ، فَيَقولُ: «سَأُحَاولُ أنْ أُبرهِنَ بأَنَّ هؤلاء التَحْليْليين يَستَطيعونَ مُساعَدتَنا بإرجاعِ الفَلسَفَةِ إلَى الطَريقِ الرومانطيقيٌ،... ومِن جهةٍ أُخرى، نَستَطيعُ الإنْصِرافَ عَنْ الفِكرةِ القَديمةِ بَأنَّ هُنالِكَ شَيئاً خارِج الكائِناتِ البَشَريَّةِ لَديهِ سُلطانٌ عَلى المعتقَداتِ وَالأفعالِ الإنسانيّةِ»[1]؛ ولِذلكَ جاءَتْ آراءُ رورتي لِتَحكي فاعِليّة إستِبدالِ وتَقويضٍ لما وَرِثَهُ العَقلُ الغربيّ مِن مُسَلَماتٍ إغريقيَّةٍ. وَهذه الآراء يُرادُ لَها أنْ تَصبَحَ تَحويليَّة عَمّا سَبَقَها، سَواءٌ أأحبّها الآخرونَ، أم لا؟ لِذلكَ فَهُوَ لايَهْدِفُ إلَى تَجنّبِ الفَلسفَةِ التَحْليْليَّةِ بِقَدرِ البَحثِ عَنْ الحاجَةِ إلَى دِراسَةِ عَيّنَةٍ مُنتخَبَةٍ مِنَ الفَلاسِفَةِ التَحْليْليينَ بِوَصفِهِم جُزءٌ مِن تاريخِ العقلانيّةِ الَّتي يَجبُ الإطلاعُ عَلَيْهَا لِكَشْفِ اَلتِباسِ الحَقِيقَةِ في مَعايِيرِهِم اللُغويَّةِ والتَحقُقيَّةِ. وبالرَّغمِ مِن شَكٌ رورتي في قُدرةِ التَحْليْليةِ عَلى تَقديمِ حَلٌ للالغازِ الَّتي هَدفَتْ لَحلِها أو اَعتَقَدَتْ أنَّها حَلّتْهَا، إلاّ أنَّهُ يَراها قَدْ ساعَدَتْ عَلى أنْ تَتَبَوءَ حَيِّزاً في تَاريخِ الفَلسَفَةِ. وأنّها كانَتْ وَسَتَكون لَحظَة تَحويْليَّة في ذلكَ التَاريخ.[2] أي أنّها قَدْ نالَتْ حَظّها مِنَ الإهتِمامِ لَيسَ بِسَبَبِ ما قامتْ بِهِ مِن إبهارِ قُرّائِها بوضُوحِهَا ودِقَتِها كَما أرادَتْ، وإنّما لأنّها رَأَتْ أنّنا نَتَكَلم في حَياتِنا عَنْ العِباراتِ ولَيسَ عَنْ الأفكارِ. إذ إنَّ الأفكارَ لاتَحملُ جُزئياتِها المتَفَردة والمُناسِبَة وإنّما العِبارات هيَ الّتي تَحمِلُ ذلكَ. ممّا أدّى إلَى تَصورٍ تَحوّلِيٌ بالضِدِ مِنَ التَمثيليّةِ إذ أعطَتْ مَعنى لوجود المعنى في سِياقِ الجُملِ ممّا عَطَفَ المسار الفلسفيّ نَحوَ نهايةٍ للتَمثيليَّةِ الّتي اَعتَمَدتْ الواقع مَرجعاً والأفكار مُطابَقة، وَالفَيلَسوف مِرآوي.[3] فاَعتَقَدَ رورتي أنّهُ لاوجُود اليَوم لشيءٍ يُمكنُ نَعتهُ بسمَةِ الفَلسَفَةِ التَحْليْليَّةِ، وَلَمْ يَقصدْ بذلكَ الحَطٌ مِن قِيمتِها بِقدرِ ماتَصَوَّرها مَشرُوعَاً قَد تَوارى وخَابَ. فَهيَ قَدْ اَستَنفَدَتْ فِكرَتَها في جَعْلِ

(1) المصدر نفسه، ص 90.
(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 91
(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلَى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت، ص 87.

الفَلسَفَةِ عَلى طَريقِ العِلْمِ السَليمِ والآمِنِ، وذلكَ بنَظرهِ أمرٌ يَستَدعي السُخرية.[1]

ذلكَ الإهتمامُ الرورتويّ بنَزعِ كُسوةِ المنجَزِ العِلمَويّ والتَحْليْليّ، أُردِفَ بهَمٍ آخر: هُوَ المَدى الفِكريّ الّذي سَيطالهُ النَقْدُ الرورتويّ وَالّـذِي آمتَـدَ لِيَشـمِلَ التَأسيسات النظريّة الفلسفيّة المذهَبيَّةَ وَكُلّ ما يماشي التَمثّل مَنهَجاً، وَالواقعيّة مِعياراً والإبستِمُولوجيا طَبيعَةً للبَحْثِ. فَكتَبَ رورتي في نَقْدِ كُلّ ذِلكَ، حَـتى وُصِـفَ بَالعَدَميَّةِ.

وَقَدْ عَمِلَتْ المذاهِبُ الفلسفيّة، ولاسيّما المُعاصِرةُ مِنها، عَلى حَصـرِ مَهَمَـة الفَلسَفة بالدَرسِ الفلسفيّ وَمِهنيَّةِ التَفَلسُفِ في أروِقةٍ أكاديميَّةٍ؛ وَتِلكَ إحدى التُهَم للوَضعيَّةِ وَالتَحْليْليَّةِ كَذلكَ. حَتى أنتَجتْ قِراءاتٍ آختَزلَتْ تاريخَ الفَلسَفةِ بوَصـفِهِ حَلاً لمشكِلاتٍ فلسفيّةٍ بأساليبَ مُختَلِفَةٍ، وَمَناهِجَ مُتَعَدِدَةٍ، وَلأنّها (التَحْليْليَّة) هيَ الأخرى قِراءات فَقَدْ قادَتْ إِلَى عَاقِبةٍ سَيّئةِ الطَالِعِ، بِسَبَبِ الحِرَفيَّـةِ المفرَطَـةِ في الإشتِغالِ الفلسفيّ وَإِنتاجِ نَصِّهِ؛ فَقَدْ ضاعَتْ المَهَمَّةُ الأَسَاسِ الّتي يَنبَغي التَوجُه لَها! وَهِيَ تَنميةُ وتَحسينُ حَالِنَا الإنسانيّ، وَهُنا تَتَضِـحُ المهَمَـةُ الجَديـدَةُ للفَلاسِـفَةِ كَمايَقولُ رورتي في أنْ يُقَدِّموا «إقتراحاتٍ خَياليَّةً لإعادَةِ وَصفِ الوَضعِ الإنسانيّ؛ فَيُقَدِّمونَ طُرُقَاً جَديدَةً لِلبَحْثِ في آمالِنا وَمَخاوِفِنا، وَطُموحَاتِنا وَتَطَلُّعَاتِنَا. وَبالتَالي لَيسَ التَقَدُمُ الفلسفيّ مَسألةَ مَشاكِلَ يَتِمُ حَلُّهَا، بَل أوْصَافٌ يَتِمُ تَحسينها»[2].

وَيُدافِعُ رورتي عَمّا يَدعَم أطروحَته في نَقْدِ التَحليْليَّةِ مِمَّا تَتَضمِنَه كِتاباتِ كُلٍ مِن سيلارز(*) وَكواين(**) وَيَعمَلُ عَلى البَرهَنَةِ عَلى صِحَةِ مَذهَبِهِمَا بِقَولِـهِ «إنَّ

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيـل، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 250.

(2) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إِلَى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79

(*) **سيلارز، ولفرد Wilfrid Stalker Sellars** (1912-1989): فيلسوفٌ امريكـيٌ. اشتَهَرَ ببَحثِهِ المعَمّق في الميتافيزيقا وَفَلسَفَة العَقْل. مَيَّزَ بَينَ الصُورةِ الذهنيةِ لَدى الإنسان بوَصفِهِ كائِناً ذا مُعتَقَدات ورَغَبات ومَقاصِد، وبَين الصُورة العِلمية الّتي تَـراهُ كائنـاً مُتَجسداً وعِرضَةً للدراسةِ الفيزيائيةِ والكيمياء البَشَرية والفسيولوجيا. وتَتَميز مُقارَبَتـه لِحَل إشكالية العِلاقة فيما بَين التَصورَين عِبرَ رَأيٍ وُصِفَ بالسُلوكي للفِكر: فَـالفِكر كَلام داخِلي يِتَشَكَل عَلى غِرار الكَلام العَلني الخارِجي؛ وهذا الأخير إنَّما هُوَ مُمارَسَةٌ

مَذهَبَهُما هُوَ حاصِلُ ٱلتزامِهِما بِفِكرَةِ: أن التَسويغَ لَيسَ أمـراً مُختَصّاً بِعلاقةِ خُصوصيَّةٍ بَينَ الأفكارِ أو الكَلِماتِ وَالأشياء. وَإنَّما هُوَ مَسألة مُحادَثة، وَمُمارَسَة اجتماعيَّة، فَالتَسويغ بِالمحادَثَةِ هُوَ كُلّي، وَبصورةٍ طَبيعيَّةٍ، في حين أنَّ فِكرَةَ التَسويغِ الراسِخَةِ في التَقليد الإبستِمُولوجيّ هيَ إختِزاليَّة وَذَرِّيَّة»[1].

بناءً على ذلِكَ، سَعى رورتي إلَى التَوَسُّعِ في فِكرَتَيهِما الجامِعة بَين المذهَب الكُلّيّ وَالبراغماتي، مِن خِلالِ الهُجوم عَلى فِكرةِ المُعطى مَـع سيلارز، وَفِكـرَةِ الضَرورةِ مَع كواين، مّما يَقودُ نَتيجةً إلَى تَقويضِ اسس التحليليَّـة وَمركزيـات مقولاتها، المجسدة كتجلي متطرف لنظريّة في المعرفة، وَذلكَ يَعودُ بنا إلَـى نَتـائجَ وَصَلَ لَها جيمس في رَأيِهِ بِأنَّ الحَقيقةَ هي أفضَل مانَعتَقِدُ بِهِ مِن غَيرِهِ، ولَيسَ تَمثيلَ الواقعِ وَالتَطابُقَ مَعَهُ.[2]

وَيُقَدِم كُل مِن سيلارز وكواين لِرورتي تَدعيماً برؤيَتِهِما: إنَّ الصِّدقَ، بَـل وَالمعرِفَة لايُمكِن الحُكم عَلى أيٍّ مِنُهما دونَما مَعايير يَتواضَعُ عَليهـا البـاحِثونَ؛ وَبذلكَ يَصبَحُ أيُّ قَولٍ مُكتَسباً مَعناه نسبَةً للإحالةِ إلَى مانَتَوافَقُ عَليه وَنَقبَلُهُ، وَعَليه فَإنَّهما لايَسعَيان إلَى تَصويرِ المعرِفةِ بالأَبديِّ وَالمطلَق، وَإنَّما الإعتِقادُ بِصحَةِ الشَيء

للقُدرَةِ عَلى ٱستِعمال تِلكَ الألفاظ والعِبارات المناسِبة لِعِلاقَتِها بالعالَم، وبِبَعضِها البَعض، ولِذلِكَ فَهي تُؤَدي أغَراضاً عِلميةً مُنفَصِلةً عَنْ التَصَوراتِ الميتافيزيقيةِ. (يُنظَـر: **دليـل اكسفورد للفلسفة**، ج1، تَحرير تد هوندرنش، تَرجَمَة نَجيب الحصـادي، تَحريـر التَرجَمة منصور محمد البابور ومحمد حسب ابو بكر، مراجعة اللُغة عبد القَادر الطلحي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، ب. ت، ص 503).

(**) **كواين، ويلارد فان اورمان Willard van Orman Quine** (1908–2000): يُعَدُّ مِن أهَم الفَلاسِفَة الأمريكان مُنذُ الحَرب، ساهَمتْ أعمالُهُ الغَزيرةُ في تَطـور الفَلسَـفَةِ الراهِنَةِ. لاسيَّما ماقَدَّمَهُ في المنطِقِ والإبستمولوجيا وفَلسَفَةِ اللغة وَالميتافيزيقا. إتَفَقَ مَـعَ الوَضعيةِ المنطقية في قُدرةِ العُلومِ الأمبريقيةِ ومُقامها. رَأى أن الفَلسَفَة يَجب أن تُمارس بوَصفِها جُزءاً مِن العِلمِ؛ إلاّ أنه ٱنتَقَدَ الوَضعيةَ في مَوضوعِ التَفريقَ بَين القَضايا التَحليلية وَالتَركيبية وإعطاء المنطِق والرياضيات تِلكَ المنـزِلة الرَفيعة قياساً بـالعلومِ الأُخـرى. (يُنظَر: **دليل اكسفورد للفلسفة**، ج2، تحرير تد هوندرنش، ص 783).

(1) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 247.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 59.

هيَ الّتي تَصبَح مِعياراً، مِن المعرفيّ إلَى السُّلوكيّ، وَبذلكَ تَتَحَولُ المعرفةُ إلَى كَونها ما نَعتَقِدَهُ وَنَثِقُ بِهِ، وَنَسيرُ وِفْقاً لَهُ، لإعتِقادِنا بِهِ. وَلأنّهُ مُتَشَكِلٌ بوساطَةِ خِبراتِنا في الحياة.[1]

يُزاوجُ رورتي بَين إرث الفَلسَفَةِ التَحْليْليَّةِ وَالمنعَطَف الحادَثاتيّ في إقرار الحَقيقة بَل وَصُنْعِها، فَيُصَرّح بأنَّ إحدى صِفات البراغماتيَّة الجَديدَة أنّها لاتَتَضَمَنُ أيَّ قُيُوْدٍ عَلى البَحْثِ، ما خَلا قُيودَ الحِوارِ- إذ لا تُوْجَدَ قُيودٌ كَبيرةٌ مُتَأتيةٌ مِن طَبيعَة الأَشياء، أو طَبيعةِ العَقْلِ، أو طَبيعَةِ اللُغةِ، بأستِثناءِ القُيودِ المفرَدَةِ الّتي جاءَتْ مِن مُلاحَظاتِ الباحِثِينَ.[2] وَيَجدُ رورتي ضَالّته فِي تَعضيدِ رأيِهِ الآنف فِي مَا يَتَضَمَنَهُ مَذهبُ سِيلارز الّذي هُوَ إشارَةٌ واضِحَةٌ ومُتعَلِقَةٌ بالفُروق بَين الوَقَائِع والقَواعِدِ فَهُوَ يُشيرُ إلَى أنّنا لانَخضَع لِقَواعِدَ مَعرفيّةٍ إلاّ عِندَما نَدخُلُ في مُتَحَدٍ جَماعيّ أو حَيِز اجتماعيّ يَعمَلُ عَلى صِناعَة تِلكَ القَواعِد، ويُعطِي المعنى.[3] وَلِذلِكَ فَهوَ يَنتَقدُ «اُسطورَةَ المُعطَى ويُشَكِكُ فِي الفِكرَةِ التَجريبيَّةِ القَائِلَةِ: إنَّ مَعرِفَتَنا بالعَالَمِ تَعتَمِدُ عَلى خِبراتٍ مُباشِرةٍ وَاحساسَاتٍ سَابقَةٍ عَلى التَصور، وَتَكون مُعطاة فَقَط أثناء إتصالِنا بالأَشياءِ فِي العَالَم... وَيستَمدُ سِيلارز العَون مِن الفِكرةِ الكانْطيَّةِ القائِلة "الحُدوس مِن دُون تَصورات عَمياء"، وَتِبعَاً لِذلكَ لايُعدُ اَمتلاكُ الانطباعات الحِسيَّة، فِي حَدِّ ذاتِها، مِثالاً لِلمَعرفَةِ، وَلامِثالاً لِلخِبرَةِ الوَاعيّة، وَإنَّما يَأتِي التَمَكن مِن اَستعمالِ اللُغة لِيكون شَرطَاً أساسيَّاً لِلخبرَةِ الوَاعِيَةِ»[4]. ففي مقالته "المذهب التجريبيّ وفلسفة العقل" Empiricisim and the philosophy of mind يصوغ

---

(1) ينظر: عطيات ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقديّ في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي» ضمن كتاب: **الحصاد الفلسفيّ للقرن العشرين وبحوث فلسفيّة اخرى**، منشأة المعارف، الاسكندرية، مصر، ب. ت، ص 135-136.

(2) See: Richard Rorty, **Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)**, p. 165.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 267.

(4) صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، قسم الفلسفة – كلية الاداب – جامعة القاهرة، ط1، 2007، ص 118.

سيلارز مذهبه السايكولوجيّ للمعرفةِ، بوصفه نظرة تفيد: بأنّ «كل وعي للأنواع والمتشابهات والوقائع...، كل وعي للكائنات المجرد، وحتى كل وعي للجزئيات هو شأن لُغويّ. وطبقاً لذلك حتى الوعي لمثل هذه الأنواع والمتشابهات والوقائع، المنتمية إلَى مايدعى الخبرة المباشرة، ليستْ مفترضة قبل عمليّة اكتساب استعمال اللُغة»[1] أي أن الوعي أصبحَ لاحقاً لملكة استعمال اللُغة، ولامعنى حتى لمعطيات الخبرة المباشر الحدسيّة، دونما تلك القدرة وتلك الأدوات اللُغويّة، والتي بفحصنا لها سنجدها بمجملها صنائع اتفاقيّة اجتماعيّة.

كَما يُركزُ رورتي عَلى بُعدٍ آخَرٍ فِي حُجَجِ سِيلارز فِي نَقْدِ المُعطَى وَتَأسيسِ القَواعِد؛ ألا وَهُوَ البُعدُ الاجتِماعيٌّ لِخَلقِ التَسويغِ، فَسيلارز يَرى أنَّ التَسويغَ ماهُوَ إلاَّ مَهَمَة مُتعَلِقَة بالمُمارَسَةِ الاجتِماعيَّةِ وَأنَّهُ مَهما فَهمنا اكتِساب المَعرفَة وَطُرِقِها، فإنَّنا لايمكن أنْ نَفهَمَ تَسويغَها دُونَما أنْ تَكونَ جُزءً مِن تَداولٍ اجتِماعِيّ.[2]

أمّا عَنْ كواين فَقَدْ أسهَمَ فِي تَقديمِ إستِراتيجياتٍ نقديّةٍ صَوبَ الفَلسَفَةِ التَحْليْليَّةِ، رَفَدَتْ رورتي بمَصدَرٍ لِضَعضَعَةِ وتَضعيفِ المسنَدِ الوَضعيّ وَالتَطَرُفِي التَجريبيٌّ الّذِي اختَزَلَ العَالَم وَحَقَائِقَهُ إلَى قَضايا صَادِقَةٍ وأُخرى كاذِبَةٍ أو لامَعنى لَها، فَقَدْ نَقَدَ كواين، أولاً، التَقسيمَ، الّذي تَبَنَّتهُ الفلسفةُ التَحْليْليَّةُ، بَين القَضايا التَحْليْليَّةِ وَالتَركيبيَّةِ، فِي أنَّ هُنالِكَ حَقائِقَ بسَبَب المعنى وأُخرى حَقيقَة لِتَعلُّقِها بالواقعِ. وانتَقَدَ عَقيدَةَ الإختِزالِ الّتِي تَقولُ بأنَّ دَلالَة القَضايا يُمكِنُ فِهمُها عَلى حِدَةٍ، ويُمكِنُ إثباتُ صِحَّتِها أو عدمه عَلى حِدَة، وَرَأى أنَّنا نُواجهُ العَالَم لَيسَ بعِبارَةٍ لُغويةٍ فَقَطْ، بَل أنَّنا نُواجهُهُ بنِظامٍ كُلي مِنَ المعتَقَداتِ وَالنَظَرياتِ وَالمعرفَةِ الكُليّة المتَشَكِلَة بفعلِ التاريخِ وَالجُغرافيا وَالفيزياء وَحَتى الرياضيات فَكلُها تُسهِمُ فِي تَصورِنا عَنْ العالَمِ الخارِجيِّ وَالإخبارِ عَنْهُ.[3] وينتقد رورتي فكرة الصدق تحليليّاً،

---

(1) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 261.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 266.

(3) ينظر: كوتنغهام، جون، **العقلانيّة: فلسفة متجددة**، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، ط1، 1997، ص 128.

التي تفقد معقوليتها لأنّها تعتمد على الصدق التركيبيّ، ويدعم رأيه بافتراضات كواين في الكُليّة التي تقرر أنّ المعنى يعتمد على شبكة من الاعتقادات، ولادليل على التمييز القائم بين قضايا ضروريّة وأُخرى ممكنة، ولايوجد معيار لتحديد أين تنتهي الاستعانة بالواقع التجريبيّ؟ وأين يبدأ التعويل على الكلمات؟ وأنّه لاعبارة مستثناة من التعديل كلما بدا هنالك دليلاً تجريبيّاً قد يزعزع الثقة بها.[1] وَيلحق رورتي حججه في نقد التحليليّة نقد كواين لـ "فكرة الفكرة" التي تعتبر اللُغة معبراً عمّا في داخلنا ويلزم اكتشافه قبل أنْ يكون من الممكن قول الملفوظ؛ أو أنْ نفسر ما يقوله الناطقون الآخرون، وننسب بسببه إليهم اعتقادات ورغبات وثقافات معينة. هذا التخلي والنقد لفكرة الفكرة يعني الاستغناء عن فكرة "الصدق بوساطة المعنى" والتي اعتمدها التجريبيون المنطقيون؛ وبذلك يتم ازالة التمييز والحواجز التي وضعوها بين ماهو ضروريّ وماهو ممكن.[2]

وبناءً على ماسبق ذكره، فإنّ رورتي سيهدم فكرة الصدق بالمعنى التقليديّ ومعاييره الفلسفيّة من افلاطون إِلَى التحليلية، وسيتضح ذلك في نقده للتأسيسيّة والتمثيليّة والماهويّة في كونها صفات لنظريّة المعرفة = الابستيمولوجيا، وعليه فهو لايقترب من وضع نظريّة في الصدق، وذلك قد يكون مسوغاً من ثوابت، أو بكلمة أُخرى خصائص، البراجماتيّة الجديدة؛ وتلك المسوغات هي[3]:

1- إنّ العبارات الصادقة تكسب وضعاً بديهيّاً في أغلب الأحيان.
2- إنّ الرغبة في الصدق أو تقرير ماهو صادق إنّما هي رغبة بالأصل بـ "التسويغ".
3- لايمتلك الصدق أي طبيعة أو ماهية.
4- لايعد الصدق تطابقاً مع الواقع.
5- لايمثل الصدق هدفاً للبحث.

---

(1) يُنظَر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 122وص 126.
(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 274.
(3) يُنظَر: صلاح اسماعيل، البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي، ص 174.

وهذه المعتمدات الرورتيّة هي التي ستنعكس في محاورنا الآتية، والتي ستتضح بتفصيل أكثر مع انتقاداته للصورةِ التقليديَّةِ للإبستيمولوجيا.

وَ كَذلكَ عَمِلَ رورتي عَلى الإفادةِ مِن ديفيدسون(*) وبالتَحديدِ مِن فِكـرَةِ تَحويلِ اللُغة إلَى جُزء مِن السُلوكِ والكَينونةِ الإنسانيّةِ الَّتي تَعملُ بإتجـاهِ تَحقيـق أغراضِنا فَهيَ ليستْ أَداة وَسَط بَينَنا وبَينَ العالَمِ الخارجي، كَما إِنَّها ليستْ فَضاءً لِتَكوينِ الصُور عَنْ الواقعِ، وَبذلكَ فَهيَ تُمثلُ (أَي اللُغة) جُمَلاً وَمَنطوقات تُشَكِلُ سُلُوكاً وَفِعلاً أو تَصَرُفات بإتجاهِ تَهذيبِ حَياتنا وَجَعلِها مُلائِمة لَنا.[1] وَيَستَنتِجُ رورتي مِن ذلكَ: أَنَّنا لَسنا ملزمين بأَنْ نَكونَ واقعيّينَ أو ضِد واقعيّين، فَذلكَ يَجبُ طَرْحُهُ جانباً، إتِفاقاً مَعَ ما جاءَ بِهِ ديفيدسون وزُمَلاؤه، لأَنَه وَفي العالَم الجَديد لَـن نُفكِّرَ بأَنَّ اللُغةَ أو الفِكْرَ يَحتَويانِ دَوماً عَلى تَمثُلاتٍ للواقِعِ، وَمِن ذلكَ يَجب أنْ نَتَخَلى عَنْ إشكاليةِ الفاعل- المفعول، وَالّتي تَسَلَطَتْ عَلى عُقولِنا مُنذُ ديكـارت، وَكَذلكَ يَلزَمُنا التَخَلي عَنْ فِكرَةِ "الظاهِرِ وَالباطِنِ" في الواقِعِ الّذي يُشيرُ إلَى مـا جَاءَنا مِن الإغريقِ وَاستَمَرَ إلَى يَومِنا هذا كمفردة حُضوريَّة ومِعياريَّة.[2] وَبـذلِكَ لَنْ تَكونَ للإبستِمُولوجيا هَيمَنَة عَلَى الإنسان المُعاصِرِ وَسَـيَتحَرَرُ مِنـها صَـوبَ إمكانيَّة الإنفِتاحِ الَّتي تُتيحُها مَشروعيةُ التَأويلِ.

(*) ديفيدسون Donald Davidson (1917-2003): فيلسوفٌ أمريكيٌّ، تَحليلي النَزعَة. طَوَرَ نظريّة في العَقْلِ وَاللُغة، تَأثَرَ بكواين، إلاّ إنَّ أَهَم ماجاءَ بِهِ: النظريّة السُلوكية للُغَة والّتي تَجعَلُها مِن ضِمنيات الكَينونة، وَذلكَ يَعني إنَّهُ لا داعي لِتلكَ المَنظومَة المفارِقَة مِن المعاني الّتي أُعتُبِرَتْ نَسَقاً مِعيارياً مِنَ الأفكارِ يُقاسُ بِهِ الواقع. إلاّ أنَّ ذلكَ لا أصلَ لَهُ مِنَ الصِحَةِ. لِذلكَ عَمِلَ عَلى كَيفيةِ إتاحَةِ فُرصَةٍ للُغَة لِكَي تَكون واسِطَة وجُودية للتَفاهمِ والتَواصُلِ بَينَ الذَوات. (يُنظَر: **دليل اكسفورد للفلسفة**، ج1، تحرير تد هوندرنش، ص 365).

(1) ينظر: ابو السعود، «دور الفلسفة في الثقافة المعاصرة: بحث نقديّ في آراء فيلسوف البراغماتية الجديدة ريتشارد رورتي»، ص 136.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلَى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 79.

التخلي عَنْ النسَقِ التَأسِيسيِّ والتَمثُّليِّ(*):

في نَقْدِ الفَلسَفَةِ: بوصفِها نِظاماً مَعرِفِياً، وتأسِيسَياً، ومِرآةً للطَبيعَةِ.

تُشيرُ التَأسيسيَّةُ أو الفَلسَفَةُ النَّسَقيَّةُ إِلَى النَزعَةِ نَحوَ البناءِ والأنساقِ والتَشَكُّلِ المنظومي الفِكري الكَبيرِ، الَّذِي يُحاولُ أَن يُجيبَ عَنْ كُلِّ تَساؤلاتِ الإنسانِ في ماضيهِ والموقفِ مِنه وحاضِرِهِ وكَيفيَةِ الفِعْلِ فيه وَمُستَقبَلِهِ وكَيفيَةِ التَنَبُّؤِ لأجلِهِ، أو السَيطَرَةِ عَليهِ أو العَمَلِ بِإِتجاهِهِ! وذلك كله انطلاقاً من أُسس عقليّة تارة، وأُخرى تجريبيّة، وثالثة لُغويّة.

هكَذا يَبدُو الأَمرُ وَكَأَنَّهُ لاهوتٌ جَديدٌ، يَأخُذُ عَلى عاتِقِهِ حَلَّ مُشكِلاتِ الإنسان وَتَوجيهِ سُلوكِهِ وَتَفكيرِهِ. مِمّا يَجعَلُهُ خاضِعاً وَيَعُودُ لِتَكبيلِ يَدَيهِ بِقُيودٍ مُساوِقَةٍ لِلخُضوعِ الأُسطوري Mythology أو العُبودياتِ الدِينيةِ. وتَجاوزاً لِلفَلسَفَةِ مِن هذا النَوعِ، وَهي الَّتي أَخَذَتْ صُوراً مُتَفاوِتَةً زَمَنياً مِن أفلاطون وَأرسطو وَحَتى ديكارت وَكانط وَهيجل وَمِن ثُمَّ ماركس وَكُل المدارِسِ الَّتي تَبادَلَتْ الأدوار تاريخيّاً في الهيمَنَةِ عَلى الإنسان وَإِعاقَةِ تَحرُرِهِ. يَبحَثُ رورتي عَنْ الشَخصياتِ القَلاقِلِ: الَّتي تُحاولُ أَنْ تُخَرِبَ هذا النَسَق وَسُلطَتَه الماكِرة.

يُحَددُ رورتي ثَلاثَةً مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ العِشرين: وَهم فيتجنشتاين وَهايدغر وَديوي، عَلَى أَنَّهُم مِنَ الَّذينَ كانوا قَدْ بَدَأُوا مَشروعَهُم الفلسفيّ بالصُورَةِ المستَقبَحَةِ الَّتي قَدَمَها عَنْ الوَضعيَةِ التَأسيسيَّةِ لِلمَقولِ الفلسفيّ؛ فَحَاوَلَ فتجنشتاين الأولَ أَن يُنشيءَ نظريّة تَأسيسيَّةً لِلتَفكُرِ، كَما سَعى هايدغر إِلَى صناعةِ مَجموعَةِ مَقولاتٍ ومَفاهيمَ بِالضِدِ مِن نَسَقيَّةِ دِيكارت في المسعَى إِلَى اليَقينِ الذاتيّ. كَما

(*) التَمَثُلي/التَمثيلية Representative: يَعني التَمَثُل: مايَحضَر في الذِهنِ وَيَكون ماثِلاً لَدَيهِ، وَهُوَ التَفكُر بمادةٍ عَينيةٍ، مِن خِلال نَظمِها في مَقولاتٍ عَقليةٍ. تُشيرُ إِلَى معانٍ عِدة تَتَفِقُ عَلى اننا يُمكن أَن نُكَوّن صُورة أو فِكرة أو مُعطى عَقلي يكون هو معيار أو مرجع الاحالة إِلَى المعنى، مثل ما جاءَ بِهِ ديكارت في نَظَريتِهِ عَنْ الأفكارِ التَمثيليّة، والَّتي تَحكي إِمكانيَةَ أَن يَعرِفَ العَقْل الأفكارَ فَقَط دونَما إِمكان مَعرِفَتِهِ الأغراضَ الحَقيقيَة مُباشَرة (يُنظَر: لالاند، **الموسوعة الفلسفيّة**، المجلد 3، تَعريب خَليل أحمَد خليل، مَنشورات عويدات، ط2، 2001، ص 1209-1210).

فَعَلَ ديوي في سَعيهِ لمحاكاةِ الفِكرِ الهيجليّ في تَفسيرهِ للتاريخ،[1] وَتَحولوا فيما بَعد إلَى جانب الضِدِ مِنَ التَأسيسيَّةِ وَالتَمثليَّةِ وَالماهويَّة، وَعَمِلوا عَلى نَقْدِ ذلك الثالوث بَعد كَشفِهِم لِزَيفِهِ وكَذِبِهِ وَلاجَدواه. وَكَانَ تَبريرُهُم في تَخلِيهِم عَنْ الرِواقِ الكانطيّ وَمَن يَسيرُ فيهِ كونُهُم وَجَدوا مَنفَذاً لإمكانيةِ إنبثاقِ ثَقافةٍ مابَعد كانطيّة: خاليةٍ مِن السَردِ الشُموليّ وَالمنظومة التَمثيليّة الّتي تُعطي المعنى للعالَم وكُل المنظومات المعرفيّة! وَلِذلكَ، يَقولُ رورتي: «جاءَتْ أعمالُهُم الأخيرةُ شِفائيّةً وَلَم تَكن إنشائيّةً. وَتَهذيبيّةً، لامُنَسَّقةً. وَمُصَمِمَةً لِجَعلِ القارِيء يُسائِلُ دَوافِعَهُ الخاصة لِلتَفَلسُفِ، وَلَيسَ لِتَزويدِهِ بِبرنامجٍ فلسفيّ جَديدٍ»[2]. وَعَليه اْعتَبَرَهُم حِقبَةً ثَوريّةً في الفَلسَفَةِ.

وَيَكشِفُ رورتي عَنْ أهَميةِ فِتجنشتاين بِقَدَرِ تَحقِيقِهِ الإنعِطافَةَ الكُبرى في فِهمِ اللُغة، وَماقَدَمَه مِن رُؤيةٍ مُهِمَةٍ غَيَرَتْ تَصوّرَنا تَماماً إلَى اللُغةِ فَأظهَرَتْ لَنا كَيفَ يَنبَغي لِنَظرَتِنا إلَى اللُغة أنْ تَنتَقِل مِن مَجالِها التَمثيليّ إلَى مَعانٍ لاتَمثيليّة.[3]

وَقَدْ حَبَّذَ رورتي في هايدغر ذلكَ الإنشِغال بِنَقْدِ الدِيكارتيَّةِ وكَذلكَ التَوجُه لِنَقدِ أُسُس الثَقافَةِ الغربيّةِ وتَفكيكِ ما اْحتَوتُه مِن مَكنوناتٍ ميتافيزيقيَّةٍ في مِضمارِ الإبستِمولوجيا، فَأَحَبَ ذلكَ الطابِعَ التَدميريّ فيه.[4] وكَذلكَ مَيله إلَى الشِعريَّةِ والفَنِ، وَالمعالِمِ الوجوديَّةِ الّتي إشتَرَكَ فيها سارتَر فيما بَعد، وَشَكَّلَتْ تِلكَ المشتَرَكات مَصدر إعانَة لرورتي في مَوقِفِهِ بِالضِدِ مِن الجَوهَريَّةِ أو الماهَويَّة وَأفكار التَعالي وَالميتافيزيقيات.[5]

لكِنَهُ بِقَدَرِ تَأكيدِهِ عَلى هذهِ النَماذِج، إلاّ أنَّهُ يَرى أنَّ ماقامَ بِهِ شَخصيّاً مِن تَقديمِ قِراءَةٍ نقديّةٍ لِلمُنجَزِ الفلسفيّ، وَلاسيّما الغربيّ مِنهُ، لَمْ يَكُن لِيَتِم دونَما أدَوات

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 53-54.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

(3) ينظر: محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف ومؤسسة محمد بن راشد ال مكتوم، 2008، بيروت والجزائر والامارات، ص 104.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص 97.

(5) ينظر: المرجع نفسه، ص 99.

نيتشه وَدريدا عِوَضاً عَمّا وَفرّته نَماذِج الثَورَة لَديه وَلاسيّما البراغماتيَّة. وَفي تَوليفَــة لإفاداتِهِ مِنَ الشَخصياتِ الآنِفَةِ نَجدَه يَنسجُ شَبَكة مَنفَعيَّة في مَنهَجيَتِهم وَأفكــارِهِم بِقَولِهِ: «إنَّ ما يَلصَق دريدا بالبراغماتيين الأمريكيين وَالجَميع بنيتشه، يَعود إلى النَّزعَةِ القائِلَةِ: إنَّ الفِكرَ وَاللُغة لَيسَا مُحاوَلات للإتِصالِ بالواقِعِ، بَل مُحاوَلات لإيجادِ المزيد مِن الطُرقِ الخَياليّةِ لِوَصفِ الواقِع. وَمايَلصَق دريدا بفتغنشتاين يَعودُ إلَــى فِكــرَةِ أنَّ المعنى اللُغويّ لايُشكّلُ علاقَةً مَرجعيَّةً بَينَ الكَلِماتِ وَالعالَم بَل عِلاقَة بَينَ أستِعمالاتِ بَعضِ الكَلِماتِ وَآستِعمالاتِ بَعضَها الآخَر»[1]. وَيَنكَشِفُ أثَــر دريـــدا في كَونــهِ أكسَبَ رورتي آليّاتٍ نقديّة تَمتاز بالقوةِ في كَفاءَتها التَحطيميّةِ، وَكَذلِكَ أسندَتْ لَهُ إمكانية الإنتِقالِ نَحو مَجالِ مُخالفٍ، لِما سادَ الفِكر الغربيّ مِن هَيمَنَةِ المركَزيــاتِ، وَهُوَ مَجال الهرمينوطيقا. وَ«إذا كانَ ثَمَةَ مُمارَسَة يُمكنُها أنْ تَجمَع بَينَ التَفكيــكِ وَالتأويلِ فَهيَ بِلا شَك نيوبراغماتيَّة رورتي. لايَتعَلقِ الأمر بِتَلفيــقٍ أو تَوفيــق، لأنَّ الطابعِ العمليّ وَالبراغماتيّ لِفَلسَفَةِ رورتي يَتَحاشى السُقوط في السجالاتِ القاريَّــة حَولَ "مِيتافيزيقا الحُضور" أو "التَمَركز العَقلي" أو "مُشكِل المعنى"... وَلايَتوانَ عَــنْ إستِهجانِها داعِياً إلَى تَغيير الأسئِلةِ وَالإنفِتاحِ عَلى العَقلِ العمليّ، أو الممارسةِ الفِكريّةِ كَمُشارَكةٍ فِعليةٍ في الحِوارِ وَالمحادَثَةِ؛ أو صِناعَة مَعرفية تَنطَلق مِــن "مــانَحنُ عَليــه بالذات: نَحو "مايُمكن أن نَتَصِفَ بِهِ أو نَتَغَيَرَ نَحوَهُ"»[2].

وَقَد أسهَمَ دريدا مُساهَمَةً فِعليةً، حَسبَ رورتي، في إدامةِ إتِقادِ نُورِ التَحَرُر، فَهُوَ يُعَدُّ جُزءً مِن جوقَةٍ كَبيرَةٍ مِنَ الفَلاسِفة الأوربيين، عَلاوَةً عَلــى البراغمــاتيين الَّذين كانَ هَمُهُم تَخليص الإنسان مِن وَهْمِ وجودِ ما يُسْألونَ أمامَه غَيرَ ذاتِهِــم. فَلا الواقِع، وَلامَرجعية الحَقيقة المطلَقَة، وَلا الله المتعالي سَيُمَثّلون لَديه مَحاكِمٌ لِلفِعلِ وَالفِكرِ.[3] وَإستَطاعَ رورتي الإفادَة مِن نَقدِ دريدا في تَشخيصِهِ لميتافيزيقا الحُضورِ

(1) رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفيّة»، ترجمة محمد عبد النبــي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشرون، 2008، مركز الانماء القــومي، بيروت، ص 92.

(2) ينظر: محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربيّ المعاصــر**، المركز الثقافي العربــي، بيروت، ط، 2002، ص 181.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفيّة»، ص 91.

بوَصفِها مُنتَجَة لِسياق يُمكِنُ أن يُوَفِّرَ رُؤيةً لِمَسارات الأشياء وَحَقيقَتِها وَذلكَ يَهدِمُ كُلَّ طَبيعَةِ الإستِقلاليَّةِ الّتِي تَهدِفُ إليها فَلسَفَتُهُ وَلِذلكَ فَهِيَ فِكرَةٌ رَديئَةٌ يَجِبُ التَخَلي عَنها.[1]

بل ينظر رورتي رؤية أكثر تطرفاً أو قد تكون أكثر تفاؤلاً لشأن التفكيك والنقد الأدبيّ التفكيكيّ وانعكاسه على الممارسة الحياتيّة بمستوياتها العامة في السّياسة، إذ يرى أنّ هنالك ترابطاً وطيداً بين الممارسات السّياسيّة الراديكاليّة والنقد التفكيكيّ، وهو نتاج المنعطف اللُغويّ الذي أحدثه الفلاسفة ونتج عنه استبدال مركزيّة الإنسان باللُغة؛ ولذلك يجد رورتي أنّ أقسام الأدب والتخصص اللُغويّ في الجامعات عي التي تكون أكثر خصوبةً لتهيئة المبادرات السّياسيّة والتغيير السّياسيّ![2] وَإنْ كُنتُ لا أرى لِذلكَ مُسوغَاً مَقبولاً فِي الرَبطِ، إلاّ أنّ رورتي لَمْ يَكنْ يُؤسس وَإنَّما يَصِف لِحالاتٍ جزئيّة؛ والمشكلُ النَاتِجُ عَن ذلكَ هُوَ مَسألة التَعميم في رأيهِ هذا.

ولذلك نفهم رورتي بوصفه ناقداً للنزعة الأُسسيّة، وذلك يحتوي انكاراً لوجود بنى أوليّة، وراسخة أو مرجعيّة عقليّة، وغير تاريخيّة، أي يمكن أنْ تكون مطلقة الملكة ومعياريتها، وينكر بمعية انكار البنى العقليّة، أي بنى لغويّة تكون أساساً في تقرير الحقائق اللُغويّة، وينكر ثالثاً وجود أي ادراك حسيّ سابق على اللُغة، ذلك لأنّ مقولاتنا إنّما نبتكرها اثناء تعاملنا مع الخارج وهي بذلك، دوماً، ماتكون عرضة للتغيير والتعديل والتحسين. وبما أنّه لاتوجد معطيات حسيّة موثوقة ومعصومة وسابقة على اللُغة، فإنّ نزعة الأُسس (التأسيسيّة) لن تكن موجودة؛ وبما أنّه لاوجود لأُطر عقليّة ثابتة، حسب رروتي، فإنّ نزعة الأُسس (التأسيسيّة) بصورتها العقليّة لن تكن كذلك موجودة؛ وبما أنّه لاوجود لمعنى لغويّ ثابت، فإنّ التأسيسيّة في صورتها اللُغويّة، التي جاءتْ مع التحليليين، ستكون مستحيلة الوجود.[3]

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 92.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «التفكيك»، ضمن كتاب: مجموعة مؤلفين، **البنيوية والتفكيك: مادخل نقديّة**، ترجمة حسام نايل، ط1، ازمنة للنشر والتوزيع، عمان – الادرن، 2007، ص 209-210.

(3) يُنظَر: صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 128-129.

لَيسَ بالجَدِيدِ أنْ تُصَبَّ النُّقُودُ عَلى وَضعِ الفَلسَفَةِ، المنتِج عِبرَ تاريخ الفكرِ الغربِيّ، بوَصفِهِ نِظاماً مَعرِفياً مُتمركِزاً وتَمثيلِيّاً. أو مرآةً للطَبيعةِ: إنعِكاسٌ، عَلى خَيرِ صُورةٍ، لِما هُوَ خارِجيّ. ذلكَ النَقد الّذِي يَجُرُّ وَراءَه كُلَّ الإنْهمامات بفَحصِ وتَنقيةِ وإزاحةِ ما رَسَّخَ الفَلسَفَةَ جَذراً، ورَفَعَها عَاجيّاً، فَكانَ حَرِيّاً بها أن تُعيدَ النَظَرَ بتَصويرِ الفَلسَفةِ تاجاً، أو أُمّاً، أو ذات المكانةِ العُليا وَالّتي تَتَبَوءُ مَنْصِبَ البَتِّ والحُكم، وسُلطَةَ المعيار لِما هُوَ حَق مِما هُوَ دونَه! كُل ذلكَ تَعَرّضَ لِهَجَماتِ مُفَكري مابَعدَ الحَداثَةِ مِن جُذُورِها مَعَ نيتشه وهايدغر وحَتى دريدا ورورتي. إلاّ أنَّ إسهامَةَ الأخير تَأتي في التأكيدِ عَلى ضِديات النظمية والتمثل، مِن مَوتِ الفَلسَفَةِ- النَسَقية وَمُشتَقاتِها.

وَمِن أجل مَعرِفَةِ النَقْدِ الموجَهِ لِهَيمنةِ وعُلوِّ الفَلسَفَةِ كَقاضي أعلى لِلمَعرِفَةِ والثَقافَةِ يَلزَمُ أن نُوجزَ صُورَةَ لركائزِ تِلكَ النَتيجةِ الّتي وَصَلَتْنا بها الفَلسَفَةُ، والّتي تُمارِسُ دَورَها، اليوم، إنطِلاقاً مِنها. وَتِلكَ الصورة هِي ما تَشَكَّلَ تاريخيّاً في العَصرِ الحَديثِ (بالرغمِ مِنَ الجُذورِ الّتي تَضرب بالقِدَمِ داخِلَ العَقْل الغربيّ وصولاً إلى أفلاطون) الممتَد مِنَ القرنِ السابِع عَشَر وَحَتى ما قَبْل إنهيارِ مَركزيات السَرديات الكبرى في القَرنِ العِشرين. وَيُشَخِّص رورتي، لِذلكَ المنتَج الفِكري (الإبستِمولوجيا= الفَلسَفَة)، لحَظاتٍ عِدَةَ مِنها:[1]

1- لَحظَةُ المعرِفَةِ بوَصفِها فَهْماً للعمليّاتِ العَقْلِيةِ مَعَ لوك؛ ولِلَحظةِ تَصورِ العَقْل كَكيانٍ مُنفَصلٍ تَجري فيهِ عمليّات التَفكُّر مَعَ ديكارت، وَذلكَ في الحُقبَةِ الممتَدةِ عَلى طُولِ القَرنِ السابِع عَشَر.
2- لَحظَةُ انبثاقِ الفِكرَةِ الّتي تَحسَبُ الفَلسَفةَ مَحكَمَةً للعَقْلِ الخالِصِ- المجَرَدِ والّتي بيَدِها إثباتِ مَزاعِمِ بَقيَةِ الثَقافَةِ مِن عَدَمِها، وذلكَ ما تَرافَقَ مَعَ كانْط ومُنجَز القَرنِ الثامِنِ عَشَر.
3- وَكَذلكَ كانَ للكانْطيين الجُدُد (في القَرنِ التاسِعِ عَشَر) أثرٌ في تَعزيزِ تَصورِ الفَلسَفَةِ بأنّها العَمَلُ بإتجاهِ التأسيسِ وَالتَنظيرِ العالي الّذِي يُسَوِّغُ مَزاعِمَ المعرِفَةِ.

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلَى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 52-53.

4- وَفي القَرنِ العِشرين كانَتْ لأفكارِ كُلٍّ مِن رَسل وهوسرل مَهَمَةُ تَرسيخِ أحكامِ اللُغةِ الفلسفيّةِ وَجَعلِها أكثرَ عِلميَّةً وَصَرامَةً لُغَويةً.

لَيسَ أصحَابُ المذهَبِ التَمثيليِّ إلاّ واقعيّونَ بالضَرورَةِ، هَكَــذا عَبَــرَ رورتي عَنهُم. «ذلِكَ لأنَّ الواقعيّينَ يَعتَقِدُونَ بوجودِ طَريقَةٍ واحِدَةٍ، واحِــدَة فَحَسْــبْ، يَكونُ فيها العَالَمُ بذاتِهِ، وأنَّ هُناكَ مَجالاتٌ "قاسيَّةٌ" [صلبة] مِنَ الثَقافَةِ تَتَجَلّى فيها هذهِ الطَريقَة. ويَقولونَ إنَّهُ وفي تِلكَ المجالاتِ هُناكَ "حَقائِقَ المادَةِ" الّــتي يَجِــبُ إكتِشافُها، بالرَّغْمِ مِن عَدَمِ وجودِها في المجالاتِ الأكثَر لُيونَةً. وفي الجِهَةِ المقابلَــةِ، يَعتَقِد المناوؤن للمَذهَبِ التَمثيليِّ: إنَّ التَقَدُّمَ العِلميَّ، هُــوَ كَــالأخلاقي، مَســألَة لِلبَحثِ عَنْ طُرق أنجَع لإغناء الحياةِ البَشَريةِ»[1]، ذَلِكَ الضِّدُّ الّذي سَيَعمَلُ عَلــى رَسمِ مَلامِحِهِ في فَلسَفَتِهِ التَهذيبيَّةِ وسنَتَطَرَقُ لَهُ في مِحور آخر مِن بَحثِنا.

هكذا بَدَأَتْ نظريّة المعرفة، وَتأَسَسَتْ عَلى أنَّها تَمَثُّلٌ لِلواقِعِ عِــبرَ مَنظومَــةٍ فِكريَّةٍ. وفي مُقابِلِ ماسَبَقَ (مِن التأسيسِ وبدايَةٍ لارهاصاتِ إنهيارٍ ومَــوتٍ. مِثــلُ هكَذا تَصورٍ فلسفيّ يَأخُذُ بيَدِ التَأسيسيَّةِ غَايةً ومَنهَجاً له) ظَهَرَتْ حالاتُ آنفِصالِ العُلَماءِ عَنْ المفكِرين/الفَلاسِفَةِ، وَآنفِصال الشُعَراء وتَحَوُلِهِمْ لِيَقومُوا بمَهَمَةِ الوَعظِ وَالإرشادِ وَالتَوجيهِ الأخْلاقيِّ. وَبَدَتْ الفَلسَفَةُ كُلَّما هَدَفَتْ الدِقَةَ وَالعِلميَّةَ كُلَّمــا إزدادتْ آبتِعاداً عَنْ العُلومِ وَالمعارِفِ وَالثَقافاتِ الأُخرى. ذلكَ الابتِعاد الّذي حَدى بها إلَى أن تَكون مَستَهجَنَةً وَغَيرِ مُبالٍ بها وبخِطابِها.[2] بَــل أنَّنــا لايُمكــن أنْ نَتَصوَّرَها، اليومَ، بلا طابعِها التَعَلُّقِيِّ وَالاقِتِحاميِّ مَعَ العُلومِ وَالمعــارِف الأُخــرى، شَيئاً يُذكَر، أو بلُغَةٍ أكثَر إنصافاً، شَيئاً يُؤثِر.

وَيَرى رورتي أنَّ مُشكِلَةَ مَفهومِ المطابَقَة الواقعيّة وَحُلولِها ليستْ إلاّ نَوعَاً مِن الميتافيزيقيات الّتي حَكَمَتْ ذِهنَنَا بوَصفِها حُضوراً دائِماً للتَقَرُب مِن العَالَمِ، شَأنُها شَأنَ المعتَقَد الدينيّ في مُقارَبَتِهِ لِذاتٍ إلهيّةٍ، مُفارِقَةٍ لِذَواتِنا، يَجبُ الرُجوعُ لَها! فَقَد

---

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ترجمة فريق الإنماء القومي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، العددان الثالث والعشرون والرابع والعشــرون، 2008، مركز الانماء القومي، بيروت ص 80.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 53.

أورَد في مَقالةٍ لَه بعِنوانِ "البراغماتيّة كَضِدٍ للفاشستيّةِ" حَاوَلَ النَظَر إلَى المطابَقاتية، بإدِعائِها للحَقيقةِ المطلَقَة دَوماً، كَصُنْوٍ لأفكارِ الإحالَةِ الدِينيّة؛ فَما يَتضَمّنُهُ الإخلاصُ للإعتِقادِ بالواقعيّةِ هُوَ نَوعٌ مِن ضُروبِ الإيمانيات، وَأنَّ مُصطَلَح الواقعيّةِ، بحَدٍّ ذاتِهِ، لايَتعَلقُ بالإهتِمامات، وَالحاجاتِ، وَالمنافعِ البَشَريةِ، بَل هي جُزءٌ مِن الخُنوعِ لِربٍّ مُصطَنَعٍ آخرٍ خارِج الذاتِ. لِذلكَ هي تَحمِل دَلالَة النُسْخَةِ العَصْرِيّةِ للرَهْبَنةِ وامتِلاك القُرب مِن الرَب أكثَر مِن غَير القائِلين بالواقعيّةِ، لأنّها تَقتَضي وجودَ طَبيعَةٍ مُعَقّدةٍ للواقِعِ يَجبُ طاعَتُها.[1] أي: تَمَثُل لأفكارٍ عَن ذلكَ الواقِعِ وَالإحتِكام فيما بَعد لِصورٍ ذِهنيةٍ تَعْمَلُ بمَرجعيةٍ واقِعٍ خارِجٍ عَنها. وَذلكَ مُستَنكَرٌ لَدى رورتي لِسَببَين: الأول: إنّ المرجعيَة مُطلَقَة. وَالثاني: إنّها خارِجةٌ عَنْ ذَواتِنا كَمَرجعٍ؛ لِذلكَ فَإن الإعتِماد عَلى النَّفْسِ يَنعَدِمُ ويَتحَوَلُ الإستِقلالُ إلَى تَبَعيةٍ. وَعَلى ذلِكَ سَعى إلَى العَمَلِ بإتِجاهٍ مُضادٍ وَمخالِفٍ للتَمثيليةِ وَنَقْدِها مِن طَرفٍ، وَكَشفِ مَعالِم الإستِقلال وَالإنسانوية مِن الطَرَفِ الآخَر.

وَيُعَدُّ المذهَبُ المناوِئُ لِلتَمثيليةِ أحَدَ الأشْكَالِ الّتِي تَضَمّنَتْ مَبدَأَ الإستِقلالِ والاعتِمادِ عَلى النَفْسِ. بدلاً مِنْ اعتماد ماهوَ خَارِج عَنها؛ ومِنْ التَشخيصاتِ الأخرى الّتِي تَسندُ هذا التَصور بتفصيلٍ أكثَر: ماقَدَمَهُ ديوي في مَوضوعَةِ الديمقراطية وَالّذِي يَجعَلُ مِن مُمارَسَةِ تَبادُلِ الآراءِ بحُريةٍ كَماهيةٍ للديمقراطيةِ مَسألة تَتَماهى مَعَ الحَقيقَةِ لأنّها نتاجُ مَقبوليةٍ حِواريةٍ وَالديمقراطية، حَسبَه رورتي، لاتَقبَل الأُمور عَلى حَالِها، وَديمومَة بَقائها بِنَوعٍ مِنَ السُكُونيّة لأنَّ ماهيَّتها تَقتَضي السَّيرورةَ. وَلِذلكَ، رَأى رورتي في ديمقراطيةِ ديوي شَكْلاً لإنتاجِ مايُمكِن إنتاجُهُ مِن الصِّيَغِ الجَديدَةِ وَالحُرةِ للإنسانيّةِ في الحِوارِ وَالنقاشِ وَعَدَمِ التَسليمِ لِماهُوَ مُرتَكزٌ كَمُطلَقٍ بَل مايُمكِنُ أنْ نَصنَعَهُ وَنَضَعَهُ مِعياراً لِحَياةٍ أحسَن. وَيَرتَبطُ كُل ماسَبَق بما يُقَدَم مِن تَصورٍ للإستِقلالِ في الفَنِ أيضاً. فالإستِقلاليةُ الفَنيّةُ الّتِي يَلزمُ أنْ يَتمَتَعَ بِها فَنانٌ وَشاعرٌ وَرَسامٌ وَمِعماريٌّ اليومَ هي نَوعٌ مِن الإعتِماديةِ عَلى النَفسِ تِلكَ

---

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 80.

الّتي تَدفَعُهُ بِإتِجاهِ الإبداعِ.[1] وَالإبداعُ يَحمِلُ في طَيّاتِهِ مَعنى رَفضِ المُحاكاةِ لِنَماذجَ حُكمِيّةٍ وَمِعياريّةٍ خارجةٍ عَنْ ذاتِ الفَنانِ مِن جهة، وَمُتَخلِصةً مِن مَفهومِ الكامِلِ الميتافيزيقي مِن جِهةٍ أُخرى. وَعَليهِ فَعَلى الفَن أَنْ يَعمَلَ مِن أجل إبداعِ الذَوق. وَتِلكَ الممارسات مِن الخَلقِ للجَديدِ والمبدَع هي صِناعاتٌ سَتُقيّم بلا مايَسبق، أو بماهُوَ خارجٌ عَنْ الإنسان، لأنّها عَمِلَتْ بَمنطِقِ اللاتَمَثُل وإنتَزعَتْ جلدَ الضَياعِ والتيهِ الميتافزيقي لِصالِحِ مَرجِعياتٍ مابَعد ميتافيزيقية. وَبناءً عَلى ماتَقَدَّمَ، فَإنَّ مَفهومَ الحَقيقَةِ التَقليديَّةِ الناتِجِ مِنَ التَصوراتِ الميتافيزيقيّةِ، وَالتَمثيليّةِ قاطِبةً يُعَدُّ لامَعنى لَهُ عَلى سَبيلِ البراغماتيَّةِ الجَديدَةِ، فَأعلَنَ تَنحيَة فِكرةِ الله وَكُلُّ مَرجِعٍ خارجِ ذَواتِنا عَنْ كَونه ناموساً للحَقيقةِ وَذلكَ يَجعَلُنا نَتنازَل لِزاماً عَنْ مَفهومِ الحَقيقَةِ ذاك.

ويَعدُ رورتي عَصر ديوي زَمناً للإبداعِ البراجماتيِّ الأمريكيِّ، وأنتعاشِ المؤسسةِ الأكاديميَّةِ الفلسفيّةِ، فَقَدْ أصبحَتْ الأخيرة، حسبه، بمثابَةِ «محراب مُتَميِّز لاستقبالِ المحاوَلاتِ التي كانَتْ تبذل لتَحديدِ النِظامِ الاجتماعيِّ الأمريكيِّ، وانضمتْ إليها الفَلْسَفَة الأمريكيّة في الدعوة إلى مثل هذا التجديد، وكذلك كانتْ دَعوة ديوي، التي رَفعتْ راية الفَلسَفة الأخلاقيّة، بأعتبار أنّها ليستْ شكلاً لمبادئ عامة تَقوم بوظيفتِها كبديلٍ عَن الأوامرِ الالهيّةِ؛ وإنّما تَطبيقاً للعَقلِ عَلى المشاكِلِ الاجتماعيّة»[2] وذلك ايماناً من رورتي بأهميةِ المرجعيّة الاجتماعيّة للفَلسَفةِ والإنعكاس كوظيفة للفلسفة عَلى المجتمعِ، ويُقرر نجاحات الفلسفة في ذلكَ المضمار بالرغمِ من عَدمِ قَبولهِ لِصورةِ الفَلسفةِ المنتَحة مع التقليدين أو النسقيين، كما يسمييهم، يقول رروتي: «على الرغمِ مِن أنّ الفلسفةَ، ليسَ لها ماهيّة، إلاّ أنّ لها تاريخاً، وعلى الرغم من أنّنا لانستطيع أنْ نُدركَ نُقطة البداية، في مسار الحركة الفلسفيّة أو العودة اليها،... فإنّنا مع ذلك قد نستطيع أحياناً أنْ نشير إلَى أُسس

---

(1) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفيّة»، ص 92.

(2) رورتي، ريتشارد، «حول التراكيب البنائية الهزيلة، التحليلات المهنية وثقافة التراث»، ضمن كتاب: بيتر كاز (اعداد)، **تاريخ الفلسفة في امريكا خلال 200 عام**، ترجمة حسني نصار ومراجعة مراد وهبه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ب. ت، ص 450.

قويَة لنتائجها الاجتِماعيّة»[1]، وَسيبقى ديوي لَدى رورتي مَصدراً للاستعارةِ والتأويلِ حتى يَصبح كسقراط أفلاطون.

وَ تَتضِحُ اَستِعاراتُ رورتي، بقوةٍ، مِن ديوي في مَسألَةِ المناهَضَةِ لِلميتافيزيقا وَفي مَسألةِ إنعِدامِ وجودِ مَحكَمَةِ إستِئناف أعلى مَرتَبَة مِن الإتِفاق وَالإجماع الديمقراطيِّ الصبغَة، وَهي الفِكرَةُ ذاتُها الَّتي يَعودُ لَها هابرماس تَناصًّا مَعَ ديوي في نَموذجهِ عَنْ التَشاوريّةِ الديمقراطيّةِ الهادِفةِ للإجماع.[2] إلاَ أنَّ مايُخالِفُهُ رورتي في هذهِ الفِكرَة هُوَ أَنَّ هابرماس يَعمَل بِإتجاهِ الكَوني بوَصفِهِ إطاراً لِلفَلسَفَةِ وَأسئِلَتِها وَحُلولِها، بَينَما يَعمَل رورتي بِإتجاهِ الخاصِ التَضامُني الَّذي سَيَنحَصِر في بِيئَةٍ مُجتَمَعيةٍ مُقتَصِرةٍ عَلى أُمَّةٍ مِن الأُمَمِ أو بَلَدٍ مِن البُلدانِ.

بَدَأَ التَحولُ وَالإنعِطافُ عَنْ مَسارِ الحَقيقَةِ المرتَبطة بالتَطابقِ مَعَ الواقِعِ (عَلى سَبيلِ المرجِعِ وَالمطلَقِ) بِتأثيراتٍ نقديّةٍ وَتَأسيسيّةٍ مَعَ المِثاليين، إلاّ أنَّها تَنامَتْ مَع فَلاسِفَةِ الإختِلافِ والنَصِّ، لِتَصبَحَ أكثَر مُلاءمَةً؛ حَتى إتَضَحَتْ بِصورةٍ جَليّةٍ، مَع طُروحاتِ البراغماتيةِ الجَديدَةِ، في أنَّها تَعمَل بِضِدِ التَمَثُلِ وَالتَأسيس.

وَيَرى رورتي أَنَّهُ يُمكن التَشكيك بِفِكرَةِ المطابَقةِ حَتى التَخَلي عَنها، كَما يُمكِنُ هَزُّ عَرشِ التَمَثُليّةِ عِبرَ الإعتِمادِ عَلى ماجَاءَ مَعَ الكَثيرِ مِن فَلاسِفَةِ القَرنِ التَاسِعِ عَشَر مِن إعتِقادٍ بِأنَّه يُمكن إختِزال الوجود بِأفكارٍ فَقَط. وَالإعتِماد عَلى ما بَرَزَ في القَرنِ العِشرين مِن إتِجاهٍ جَديدٍ لايَرى سُوى النُصوص مَوجوداً. وَيُسَميهم رورتي بِالنَصّيين ويُصَنَف أَكثرهُم في حَقلِ النَقدِ الأدَبي مِثل بلوم وَهارتمان وَبول دي مان وَمابَعد البِنيَوية مِثل دريدا وفوكو ومُؤَرخين وأَغلبهم اَنطَلَقوا مِن هايدغر. وَلَدى هذهِ الحَرَكَة النقديّة حَلْقَة صِلَة بِمِثاليةِ القَرنِ التَاسِعِ عَشَر وذلكَ في تَشابُههما بِعَدائهما لِهَيمَنَةِ العِلمِ الطَبيعي أو مَناهِجهِ. وَالتَشابه الثاني: إنَّهما قالا بِأنَّنا لايمكن أن نُقابِلَ فِكر الإنسان أو اللُغة بِالواقِعِ مُطابَقةً، فَيَنتِجُ مِن ذلكَ مَفهومٌ

---

(1) المصدر نفسه، ص 449.

(2) ينظر: حوار مع ريتشارد رورتي: «التخلي عَنْ عادة الفلسفة»، حاوره سكوت ستوسيل، ترجمة مصطفى ناصر، **مجلة الثقافة الاجنبية**، العدد الرابع، 2009، دار الشؤون الثقافية، العراق، ص 72.

لِلحَقيقَةِ. وَذلكَ جاءَ عَلى لِسانِ المِثاليين أيضاً بِكَلِمَةٍ أُخرى: لايُمكـــنُ أنْ تُمَثِّــل الفِكرَةَ إلاّ فِكرَةَ أُخرى.[1] وَلِذلكَ يَتَقَوَضُ مَفهومَ التَطابُقِ مِن جهَـــةٍ، ومَفهـــوم التَمَثُّل مِن جهَةٍ أُخرى. ولأَجلِ ذلكَ يَعمَل رورتي صَوبَ نَـــوعٍ مِـــنَ الممارســـةِ الفلسفيَّةِ (المحادَثيَّةِ).

وَ بناءً عَلى ماسَبَق، بَدَتْ الحَقيقَةُ وكَأنَّها حَيزاً للتَناوِلِ النقاشيٌّ والكَلامـــيٌّ؛ فِكرَةٌ بفكرَةٍ، وكُلها لامَرجعَ ثابت لها. وَهُنا تَتَقَوَض التَمثيليَّة، وَيَظهَرُ، نَتيجة لِما أورَدناه سابقاً، أنَّ رورتي ضِد كُلِ النَّزعات التَأسيسية مِـــنَ التَمثيليـــةِ وَالمرآويـــةِ وَالنَّسَقيةِ وَالواقعيَّةِ. وَالحَق، أنَّها كُلَّها صُورٌ لِمَنهَجيةٍ واحِدَةٍ تَعتَمِدُ مُنجزَ نظريّـــة المعرفةِ أُساً لَها. لِذلكَ فَهُوَ (رورتي) يَكشِفُ عَـــنْ صُـــورَة هـــذهِ الفَلسَـــفات، وَماتَتَضَمَنُهُ مِن تَفرعاتٍ في كَونها تَشتَرك في الإنصِهارِ في الإبستِمولوجيا، وَالّـــتي تَستَدعي رَغبةً في التَقييدِ وَالتَحديد، عَلاوَة عَلى الرَغبَةِ وَالتَطَلُعِ إلَى إيجـــادِ أُســـسٍ لِكي يَتَعَلق بها الإنسان وَيَتَمَسَك. كَما أنَّها تَبحَثُ عَنْ أُطرٍ أو مُخَطَطاتٍ لا يَتيهُ أَحَد فيها، ذلك إنْ مَشى سَبيلها وَلِذلكَ فَهي تَفتَرِضُ أشكالَ تَمثيـــلٍ لايُمكِـــنُ مُقاوَمَتُها لِكَي تَصبَحَ مِعياراً.[2]

تَظهَرُ قِيمَةُ الفَلسَفةِ، بَعدَ التَخَلي عَنْ إنموذَجِ التَمَثُّل وَالمطابَقَـــةِ وَالمرآويـــةِ، في تَحَوُلِها نَحوَ تَمجيدِ الخَيالِ وَالشِعريةِ وَالمنعَطَفِ الرومانطيقي. تَعمَلُ بِصَـــدَدِ صُـــنعِ الأفكارِ وَالأطوارِ الجَديدَةِ مِنها فَوقَ حَتمياتِ العَقْلِ، كَما مَعَ الفَنـــانِ وَإســـتِقلالِيَتِهِ وَالوَصفِ البراغماتي وَعمليّتهِ هَدَفاً في تَحقيقِ أهدافٍ إنسانيّةٍ أكثَرَ مِـــن أن تَكـــونَ الفَلسَفَةُ مُحاوَلَةً في الإخلاصِ لِلواقِعِ وَالدِقَةِ. وَفي الوَقتِ نَفسهِ فَإنْ نَقدَ الميتافيزيقـــا الّذي أصبَحَ صُورَةً لِلفَلسَفةِ في المثيِ سَنَة المنصرِمَة وَأخَذَ يُعَلِّمُنا مالا يمكننا الحُصـــولُ عَليه وَمالا يُمكِنُ أنْ نَرغَبَ بِهِ. إلاَ أنَّهُ لَمْ يَكُن لَدَيه القُوّة التَسويغية، كَنِظامٍ فلسفيٌّ، لأنْ يَمنَحَنا الوَصفَةَ وَالنَصيحَةَ حَولَ مايُمكِن أن نَحصَلَ عَليه أو نَرغَبَ بِهِ.[3] وَعَليهِ

(1) See: Richard Rorty, **Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980),** University of Minnesota Press Minneapolis, 1994, p. 139.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص** 419.

(3) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، «ملاحظات فلسفيّة»، ص 93.

فَقَدْ عَجزَتْ الفَلسَفَةُ، بَعدَ نَقدِها لِلميتافيزيقا، عَنْ أن تُقَــدِمَ مَشــروعَاً خَلاصِــيّاً لايَتناقَضُ أداتِيًّا مَعَ مُبتَنَياتِه التَحَرُريَّة؛ فَأدى إلَى الإنقيادِ مِن جَديد لِصَنَميَّةِ المطابَقاتيَّة لِلواقِعِ، وَضَياعِ الإنسان فِي قِيَمٍ خارجةٍ عَنه، وَمَعايير لاتَخضَع لإرادَتِه. وَهُنا تَبــدأ مَسيرة مَطلَب العَرَضيَّة وَالتَهذيب بَدَل القَسر النَسَقيّ وَالتاريخانيّ الحَتميّ وَالمعقوليَّــة بما هيَ خارِج عَنْ الإنسان. وَمايَخرج مِن تِلكَ القَسريّة هُــوَ الخَيــال الإنســانيّ، فَالخِبرات المتاحَة للإنسان هِيَ ماتَستَطيعُ أنْ تُعْطِيَ مَعنى لِحياتِهِ. وَلَو راجَعنا بَعــضَ نُصوصِ ديوي لَوَجَدنا رورتي مُواليًا وَطالِباً مُخلِصاً لَه. يَقولُ ديــوي: «إنَّ الخِــبرَةَ الإنسانيّة تَتَشكَلُ مِن وجودِ مَجموعَةٍ مِن العَلاقاتِ وَالرَوابطِ وَالذكرياتِ الّتِي يَــتِمُّ تَوسيعُها وَالتَحكم بها عَنْ طَريقِ التَخيُلِ»[1]؛ فَالتَخيُّل هُوَ أداة التَحَــرُر وَآســتِعادَةِ الإنسان وَهُوَ ماسَيُشَكِلُ المادَة الأَساس وَالخام لِلدفع بِإتِجاهِ تَحصيلِ الخِبرَةَ الإنسانيّة الّتِي سَتَوَجَهُ فِيما بَعد لِحَلِ أيِّ أزمَةٍ يُمكِنُ أن تُواجِهَنا فِي الحَيــاة عِــبرَ إخضــاعِها لِلفَحصِ الحِجاجيّ المحادَثيّ.

وَيَقومُ مَفهوم التَهذيبية وَالمحادَثَة الّتِي يَبتَغيها رورتي عَلــى أعمِــدَةٍ نقديّــةٍ وَإنجازاتٍ نظريّة، مِنها: ماقَدَّمَهُ سيلارز وَكواين وَديفدسون فِي نَقــدِهِم لِلمُنجَــزِ التَحليليّ وَفي تَمييزاتِهِم اللُغوية وَقواعِدِها وَمَحل الواقِعِ والأَثَرِ الاجتِمَــاعي مِنــها، وأفادَ مِن غادامير فِي مَوضوع التَنشِئَة/التَهذيب.(سَنُبَيِنُ ذلكَ فِي مَوضوعِ التَهذيب وَالأَمل بَدَلِ المعرِفة).

هَل مِن مَنهَج؟ أو في التَهذيبيّة، وَالمحادَثة.

-المَنهَج الإتِفاقيّ وَبَرامِج البَحثِ:

يُتَصوَر المنهَجُ عَلى هَيئةِ إطارٍ خَطَواتِيّ يَقودُ لِزامَاً إلَى نَتيجَةٍ مُتَوَخاةٍ، يُــؤدي الباحِثُ فِيه دَورَ المُنَسِقِ وَالكاشِفِ وَالمحَلِل وَالمتَوقَع، بُغيَةَ أن يَصلَ إلَى مايَنشُدَه. إلاّ أنّ هذهِ الفِكرَة لَم تُلاقِ قَبولاً لَدى رورتي، ذلكَ لأنَّها فِي مَضــمونِها تَســتَدعي

(1) ديوي، جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة وتقديم احمد الانصاري، ومراجعة حسن حنفي، ط1، المركز القومي للترجمة، 2010، ص 107.

هيمَنَةً وَقَسراً نِظامِياً وَتَأسيسيّاً، تُحَول الإنسان إلَى آلَةٍ مُسَيرَةٍ بِدَرب المؤَكَد وَالحتميّ!

وَهُنا مِعوَلٌ نقديٌ آخَر لِماجاءَتْ بِهِ الإبستِمولوجيا مِن حُجَج فِي قَصرِها لِلفَلسَفَةِ بنظريّة فِي التَمَثُلِ وَالتَأسيس وَالمطابَقَة. ولِذلكَ فإنَّ ضَياع التَمَثُل يَعني ضَياع مَفهوم جَوهر أو حَقيقة خافِية وَثابتة يُمكِنُ الإمساك بِها، وَذلكَ فَحوى لاجَوهَرانية رورتي، أي هُوَ بالضِدِ مِن نَموذجِ التَفكيرِ الماهوي، وَيَعني ذلكَ أن تَكون هُنالكَ حَقيقة فِي الخارِجِ عَنّا، وَيَجبُ الوصول لَها كَهَدَفٍ بَحثي، يُعَدُ أمراً لاغِياً وَبِلامَعنى.

وَكانَتْ قَد أكَدَتْ البراغماتيَّة، مُنذ تَأسيسها مَعَ بيرس وَإلى رورتي، عَلى إنتِفاءِ مَفهوم وَواقعيّة الحَقيقَة المطلَقة بوَصفِها مَرجعاً أو مِعياراً، وَهذا الصِنفُ مِنَ التَفكيرِ مابَعد الميتافيزيقي جَعَل الفِكر خالِقاً أو مُنشِئاً لِما يَجب أو مِنَ الأفضَل فِعله. لأنَّه يؤَدي إلَى نَتائِجَ مَطلوبَةٍ أو مَقبولَةٍ أو مُفضَلَةٍ وَناجِحَةٍ، وَإنْ جاءَتْ بِهذِهِ النَتيجَةِ فَتِلكَ حُدود الحَقيقَةِ.

وَلِذلكَ، فَرورتي يَرى أنَّهُ لايُوجَدُ بَرنامَجٌ بَحثيٌّ كَما كانَ كَانْط يُقَدِمَه أو مَاقُدِّمَ مِن وَقتِهِ وَإلى حَتى القَرنِ العِشرين وَالكانْطيّة الجَديدَة، لِتَجدَ نَفسَها اليَوم مَحرومَةً مِنَ الموارِدِ الدِفاعِيّة، مِمّا إضطَرَها إلَى طَي خِيامِها وَالرَحيل. لكِن يَلزَمُ هُنا تَسجيلُ الملاحَظَاتِ النقديّة لِذلكَ التاريخِ وَالسَرديات مَرَةً أُخرى، وَيَتَضِحُ مَدى أهميَتِهِ لِنُؤَكِد ضَرورَة إدراك أنَّ الوَقتَ قَد حان لِمحاوَلَة شَيء جَديد. وَيُعتَقَد أنَّ رَفضَ رورتي لِمَفهومِ التَماثُلِ الواقعيّ لِلحَقيقَةِ يَصِل إلَى شِكلٍ مُتَطَرفٍ لِلمثاليّةِ اللُغويّة، فَإذا كانَتْ مُعتَقَداتُنا لاتُجيبُ العَالَم، فَالحَقيقَةُ هي شَيءٌ نَحن نَصنَعُه: وَفِكرَةُ الحَقيقَةِ الموضوعيّة تَختَفي بوساطَةِ المجلس (أو الهَيئة) الَّتي تَأخذ عَلى عاتِقِها أمور الصِناعَةِ تِلكَ.[1] وَهُنا يَستَنتِجُ رورتي، مِن نَقضِ وَتَفكيكِ دَعائِم التَطابُقيةِ وَصَرامَتِها المفتَرَضَة وَالهَدَف الموضوعيّ وَمِثاليَته، أنَّنا يَلزَمُ أنْ نَتوَجَهَ صَوبَ نَوعٍ مِن التَضامُنِ فِي أُطرٍ خاصَةٍ، وَمَنهَجية إنِيَة وَإتِفاقيّة فِي صُنعِ الحَقائِقِ وَإعتِمادِها. وَذلكَ

(1) See:Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, Cambridge University Press, United Kingdom, 2003, p. 69.

يَستَدعي العارِض وَالمؤقَت دَوماً. وَهذا يَعني إنتِفاء المنهَج الهادِف لِتِلكَ الحَقائِقَ الَّتي تَضَمَنها التَصور غَير المسَوِغ لِلواقِعِ وَكَأَنَّهُ مُستَقِلاً عَنّا.

يَقولُ رورتي: «إذا اَستَخدَمَ المرءُ المصطَلَحَ "مَنهَجاً" تَرادُفاً مَعَ "بَرنامَجِ بَحثٍ" أو "فِكرَةٍ رائِدةٍ"، أو "بَصيرَةٍ أَساسيَّةٍ"، أو "تَحفيزٍ أَساسيٍّ". فَإنَّ هكذا إستعمالاتٍ [تُعدُّ] مُضَلِلَةً. فَمُصطَلَحُ "المنهَج" يَجبُ حَصرَه بِالعملياتِ المتَفَقِ عَليهـا لأَجـلِ تَسويةِ الخِلافاتِ بَينَ المزاعِمِ المختَلِفَة.»[1] أي أنَّهُ يَهدِفُ، بَعد نَقدِهِ لِلنَسَقيَّةِ، إلَـى إبرازِ مَفهومِ التَهذيب، بوَصفِهِ القُدرَةَ عَلى الإنفتاحِ وَالإستِماعِ لِلآخَرِ وَتَفَهُمِـهِ، وَمُحاوَلَة التَعايُشِ مَعَه، أَي داخِل المختَلِف وَبِالمختَلِف وَمَعَ المختَلِف، إعتِراف بِحَق الآخَرِ في الوجودِ دونَما أنْ نُحِلَيه إلَينا أو نَلغي اَختِلافِهِ.[2] وَهُنـا تَبـدو مَهَمَـةُ الفَلسَفَةِ خارِجَ إِطارِ رَسم الإسـتراتيجياتِ لِلوصـولِ إلَـى الدِقَـةِ وَالحَقيقَـةِ، وَالإستِعاضَة عَنها بِبَدَلِ الإتِفاقِ وَالبَرمَجَة مِن أجلِ الرِضا وَالقَبـولِ وَالتَهـذيب. وَذلكَ مايَأخُذُ مَعنى عمَلِيّاً أَكثَرَ مِن كَونه إنعِكاسِيّاً - تَأَمُلِيّاً يُحـاوِلُ المطابَقَـةَ أو المقايَسَةَ.

-المُحادَثَة: طَريقاً نَحو مابَعد الميتافيزيقا:

الخُروج مِنَ المِرآويّة، بِوَصفِها نَسَقاً قَسرِيّاً لِلعَقلِ الإنسانيِّ يَنبَني عَلى التَمَثُـلِ وَالمطابَقَةِ، يَجعَلُنا أمام خِيار بَديل هُوَ المحادَثَةُ الَّتي تَحلُّ مَحَلَ المجابَهَةِ وَالصِراعِ، أو السَذاجَة المتَأتيةِ مِنَ الوثوقِ المطلَق بِالماهيةِ الإنعكاسية عَنْ الواقِعِ، وَالأفكارِ المتَمثِلَةِ بِوَصفِها صُورَةً طِبقَ الأَصْلِ، وَيَقينيَّة المعنى. «يَرى رورتي أنَّ فَلسَفَة مابَعد الحَداثَـة اَنفَتَحَتْ اليوم عَلى الحِوارِ وَالتَواصُلِ، بَعدَ ما أَخفَقَ العَقلُ المـاهَويُّ أو الحَقيقَـةُ المتعاليَّةُ في بِناءِ عَلاقاتٍ بَشَرِيَّةٍ مَرِنَةٍ وَمَفتوحَةٍ»[3]. وَلأَجلِ ذلكَ يَسعى رورتي إلَى الوثوقِ بِبَدائِلِ: المحادَثَةِ وَاللانَسَقِ وَاللامُطلَقِ المعرِفيّ، وَاللاقَبليّ، وَاللاتَمَثُليّ، فَيَقول

---

(1) رورتي، ريتشارد، «نظرة براغماتية إلَى الفلسفة التحليلية المعاصرة»، ص 87.

(2) ينظر: زهير اليعكوبـي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانـزياح نحو فلسـفة المرآويـة (رورتي)»، **مجلة الفكر العربـي المعاصر**، العدد142-143، مركز الانمـاء القـومي، بيروت، 2008، ص 115.

(3) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربيّ المعاصر**، ص 167.

(وَنَتيجة لِما سَبَق): «إنَّ الفَلسَفَة الَّتِي تُفيدُ نَسَق البَحثِ عَنْ أشكال التَمثُل المتَميزةِ، مِن بَين تِلكَ الأشكالِ الَّتِي تُؤلِّف المِرآة، تَصبَح غَير مَعقولَة... وَالَّتِي تُحَدِّدُ أُسس بَقيَةِ المعرِفَة، وَالَّتِي تَشرح أيّاً مِن أشكالِ التَمثيل، هُوَ مُعطى مَحضٌ أو تَصوريٌ مَحضٌ، وَالَّتِي تُعَدُ صِيَغاً قانُونيَّةً وَلَيسَ إكتِشافاً تَجريبيّاً حِسيّاً وَالَّتِي تُفصِّلُ المقولاتِ عَبرَ الأُطرِ المساعِدَةِ عَلى الكَشفِ. وَإذا آعتَبَرنا المعرِفَةَ مَسأَلَةَ مُحادَثَةٍ وَمُمارَسَةٍ اجتماعيَّةٍ، وَلَيسَ مَسعى لِتَصويرِ الطَبيعَةِ كَما لَو فِي مِرآةٍ، فَلَنْ يَكُونَ عَلَيْنا أَنْ نَتَصوَّرَ مُمارَسَةً وَرائِيَّةً- مِيتافيزيقيَّةً»[1].

كَما أنَّ رورتي يَقِفُ بالضِدِ مِن كُلِّ التَصوراتِ اللاّهُوتِيَّةِ الَّتِي تَتَّصلُ بالرُؤى الدِّينيَّةِ مُبرراً مَوقِفَهُ ذِلكَ بفِكرَةِ المُحادَثَةِ. وَبكَلِمَةٍ أُخرَى، يَرى رورتي ضَرورَةَ خَصخَصَةَ الدِّينِ: تَحويله إِلَى مُجرَدِ شَأنٍ خَاصٌ لايُفتَحُ أَمَامَه المَجالُ لِلدُخول لِلفَضاءاتِ العَامَّةِ والسّياسيَّةِ وَذلِكَ؛ لأنَّ طَبيْعَةَ الدِّينِ نَفْسهِ لاتَقبَلُ مَنهَجيةَ المحادَثةِ وَالحِوارِ، لأنَّه يَغلِقُ أيَّ حِوارٍ قَبْلَ أَنْ يَبدَأَ، فَهُوَ يُقرِّرُ مايَجبُ أَنْ يَكوْنَ، وَما هُوَ ضِد مَشيئةِ اللهِ أو مَعَها. عَلاوَةً عَلى أنَّ رورتي لايُعيرُ أَهَميةً لِلدِينِ عَلى المستَوى الشَخصِي فَهُوَ يَتَجَردُ مِن ثُنائيةِ الدِيني وَاللاّدِيني.[2] وَإحالَةُ الدِّيني إِلَى الخُصُوصِيَّةِ، يَجعَلُ إنسان رورتي لاموضوعيّاً، ولاكَونِيّاً أو إبستِمُولُوجيّاً، كَما سَنَكشِفُ ذلكَ تِبَعاً، وَيَعمِدُ إِلَى تَنظِيمِ حَياتِهِ بِأدواتٍ مابعدَ الميتافيزيقيةِ الَّتِي تَعتَمِدُ الحِوارَ وَالإتِفاقَ.

وَدَيمُومةُ المحادَثَةِ جُزءٌ مِن آعتِمادِهَا أصلاً، بنَظَرِ رورتي، لأنَّها هَدَفٌ مَركَزيٌ لِلفَلسَفَةِ، فَالنَظَر «إلى محادَثَةٍ جَاريةٍ، بوَصفِها هَدَفَ الفَلسَفَةِ الكَافي، وَإعتِبَار الحِكمَةِ ماثِلةً فِي القُدْرَةِ عَلى آستِيفَاء المُحادَثَةِ، مَعْنَاهُ أَنْ نَعتَبِرَ البَشَرَ مُوَلِّدِين لأَوْصَافٍ جَديدَةٍ وَلَيسَ أَنْ نَعتَبِرَهمْ كَائِناتٍ، يَأْملُ الإنسان فِي أَنْ يَكُوْنَ قادِراً عَلى وَصْفِهَا وَصْفاً دَقِيْقاً»[3].

---

(1) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 248.

(2) See: Rorty, Richard, **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, 1999, London, p. 171.

(3) رورتي، ريتشارد، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ص 494.

وَلَيسَ لَدى رورتي أيُّ مَفهُومٍ لِلحَقيقَةِ بمعنَاه الماوَرائيّ وَالّذِي مِنْ شَأنِهِ أن يَسمَحَ لَه برَسمِ خَطٍ قَواعِديٍّ تأسيْسيٍّ وَمَنهَجيٍّ نَحوَ النّهَايَةِ، فَكُلُّ مانَفعَلُهُ بالمحَادَثَةِ لَيسَ الغَرَضُ مِنهُ الوُصُوْلَ لِلحَقيقَةِ. وَبالنَّظَرِ إلى الأشْيَاءِ مِن زَاويةٍ مَعْرفيَّةٍ -زاويَةٍ مُحديَةٍ فَقَط لِلبراغماتي- فَكُلُّ مانَفْعَلُهُ هُوَ إعَادَةُ رَبطِ شَبَكَةِ المعتقَدَاتِ بصُورَةٍ أفضَلَ؛ وأكثَرَ. وَكَونِهِ براغْماتيًّا، يَنبَغي عَلى رورتي أنْ لا يَمْلِكُ عَودَةً مَعَ لُغَةِ "النّهائِيَّةِ" وَالمطلَقِ وَالتَّامِّ. فَتَستَمرُ المحادَثَةُ لكِنْ مِما لاشَكَّ فِيهِ إنَّه مِنَ الممكِنِ أن تَنشَأَ حَالاتٌ تَكْشِفُ عَنْ الاختِلافَاتِ في الرّأي وَالّتي تَكُونُ عَميْقَةً لِدَرَجَةٍ لا يُمكِنُ حَلُّها بوضُوْحٍ. وَعَلى مايَبْدُو، فالمخرَجُ الّذِي يَستَخْدِمُهُ رورتي يَتَجَلّى في أنَّهُ يَنْبَغِي أن يُعامَلَ عَدَمُ الحَلِّ هَذَا بمايَرتَبطُ بمَوارِدِنا الجَدَليَّةِ الحاليَّة وَالّتي هِيَ في تَغْييرٍ مُستَمرٍ. وَإذا كُنّا لانَرَى وَسِيْلَةً لِحَلِّ النِّزاعِ فَيتَوجَّبُ عَلَيْنا أنْ نَبْحَثَ عَنْ واحِدٍ آخرَ وَهكذا. وَقَدْ نَجدُ واحِداً، أو لانَجدُ، فَهذَا يَعتَمِدُ عَلى البَراعَةِ وَالحَظِّ. وَلكِنْ فِيمَا لَوْ كَانَ يُمكِنُ حَلُّ الخِلافِ (أو تَجَاوزُهُ بِإبْداعٍ) فَهُوَ مَسألَةٌ مُتَمَاسِكَةٌ جِداً. ومُهمَّةٌ تَهذِيبيَّةٌ إبْداعيَّةٌ ذاتيَّةٌ.[1]

لِذا فَمُشكِلَةُ العَالَم الواقعيّ وَإمْكانيَّةُ تَمثُلِهِ، وَمِعْيَارُ التَّطَابُقِ القائِمِ عَلى أُسّه، يُعَدُّ مَوْضُوْعاً لاطَائِلَ مِن دِراستِه أو أمَلٍ فِي الإفادَةِ مِنهُ، فَيَجِبُ التَخلّي عَنْهُ وَطَرحُهُ جَانِباً. لأنَّ إحْدَى المَشَاكِلِ التَّقْلِيْدِيَّةِ الّتي وَرِثَهَا العَقْلُ الغَربيّ مِن حَقْلِ الإبستِمُولوجيَا؛ وَتَنَاسَى هُمُومَهُ، وَالهَمَّ الإنسانيّ، كَكُلٍ، وَلاسيّما في حَلِّ الأزَمَاتِ الاجْتمَاعيَّةِ وَالأخْلاقيَّةِ وَالسّياسيَّةِ، وَهذِهِ النَّتيجَةُ مُتَضَمَّنَةٌ في فِكرِ ديوي وَالّتي أتَاحَتْ لِرورتي اَستِئنافِ الخِطَابِ في مَوْضُوعِ الانْعِطافِ بمَسَارِ الجَدَلِ الفلسفيّ نَحوَ المجتَمَعِ وَمُشكِلاتِهِ، وَالسّياسةِ وَيُوتوبياهَا الواقعيّةِ. يَقُولُ دِيوي: «ألا يَسمَحُ التَخلُصُ مِن هذهِ المُشْكِلاتِ التَّقْلِيْديَّةِ لِلفَلسَفَةِ أنْ تَتفَرَغَ لِمَهَامٍ أكثَرَ فائِدَةٍ لِلمُجتَمَعِ؟ ألا يعني ذِلِكَ تَشْجِيْعُ الفَلسَفَةِ عَلَى مُواجَهَةِ المُشْكِلاتِ الاجْتِمَاعيَّةِ وَالأخْلاقيَّةِ الكُبْرَى الّتي تُعَاني مِنْهَا الإنسانيَّةُ؟ وَتَسْعَى لِلتّركيزِ عَلَى مَعرِفَةِ أسْبابِ الشَرِّ وإزالَتِها، وَتَطْوِيْرِ فِكْرَةٍ واضِحَةٍ عَنْ المُمْكِنَاتِ الاجْتمَاعيَّةِ

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 78-79.

الأفضلَ. وتَكوِيْنِ فِكْرَةٍ أو مَثَلٍ أعْلَى يُمكِنُ آستِخْدَامُهُ كَمَنهَجٍ لِفَهْمِ الأمْراضِ الاجْتمَاعيَّةِ ومُحَاولَةِ عِلاجِها، بَدَلَ التَعْبيْرِ عَنْ عَالَمٍ آخرَ أو عَنْ هَدَفٍ مُسْتَحِيْلِ التَّحَقُقِ»[1].

- التَهذِيب، وَالأمل بَدل المَعرفَة:

يَغْوصُ رورتِي في جوَّانيَّاتِ الفَهْمِ التَمَثُلِيِّ: الَّذِي حَصَرَ الفَلْسَفَةَ بمَهَمَّةٍ إبْستِمُولوْجيَّةٍ، فَيُحَاوِلُ أنْ يُفَكِكَّ العِلاقَةَ بَيْنَ الكَلِماتِ وَالعَالَمِ وَكَذلِكَ عِلاقَةَ الإنسان بِفكْرِهِ (بدراسَةٍ سَايكُولُوجيَّةٍ). وَحَالَما نَرَى صُورَ التَمَثُلِ، الَّتِي نَحْنُ بحَاجَتِها لِوَصْفِ العَالَمِ، وَالَّتِي تُؤَدِّي بالنَتِيجَةِ إلَى نَظَريّاتٍ في المَعْنَى مُتَعلِقَةٍ باللُغَةِ الَّتِي نُعبِّرُ بها، نَجِدُها كُلَّهَا لاصِلَةَ لَهاَ بالقُدرَةِ عَلَى التَّسويغِ بِقَدَرِ عِلاقَتِها بِبَرْدايم (نَموذَج) الثَّقَافَةِ السَّائِدَةِ، فَهُوَ يَعتَقِدُ أنَّ التَّحوُّلَ الَّذِي حَصَلَ باتِّجاهِ هَيْمَنَةِ الإبْستِمُولُوجيَا عَلَى المَعْنَى بَدَل اللاهُوتِ، إنَّما هُوَ بسَبَبِ تَحَوُّلِ البيْئَةِ الثَّقَافِيَّةِ مِنْ دِيْنِيَّةٍ إلَى عَلْمَانيَّةٍ، وَاليَوْمَ يَبْدُو التَّخَلِّي عَنْ المِرآويَّةِ الإبْستِمُولُوجيَّة تَخَليّاً عَنْ الفَلْسَفَةِ النَّسَقِيَّةِ. وَيَقتَضِي أنْمُوذَجُنَا الجَدِيْدُ أنْ نُحَدِّدَ خَرِيْطَةَ العِلْمِ وَالدِّيْنِ وَالشِّعْرِ وَالعَقْلِ بحُدُودٍ مُلائَمَةٍ لِكُلٍّ مِنْهُم.[2] وَتَتِمَّة لِمَعَالِمِ المَشْرُوعِ الرورتوي يَلْزَمُ أنْ نُوَضِّحَ أنَّ التَّهْذِيْبَ هُوَ الكُنُّ الجَدِيْدُ لِلإنسان المُعَاصِرِ.

مِنْ أجل مُدَاوَمَة التَّنظِيرِ وَالمسَارِ الذَرائِعِيِّ يَقْدِمُ رورتِي عَلَى وَضْعِ لَبِنَاتٍ لِفَلسَفَتِهِ في التَّهْذِيْبيَّةِ وَالبراغماتيَّةِ الجَدِيدَةِ، هِيَ بصُورَةٍ أُخرى كَلامٌ في المحادَثَةِ والحِوار، إلاّ أنَّها هُنا تَأخُذُ دَورَ التَّكْوينِ لِتِلكَ المُحَادَثَاتِ، وَلايُمكِنُ فَهْمُهَا بصُوْرَةٍ تَأسِيْسِيَّةٍ، لِسَبَبَيْن: **الأوَّل**: إنَّهُ ضِد هَذهِ النَزعَةِ، **وَالثاني**: لأنَّها بفَحْوَاهَا لاتَأسِيسِيَّةٍ، وَلاتَعْمَلُ عَلى مَعْنَى النَّسَقِ وَالبناءِ الحِرَفِيّ، أو التَمَثُلِيّ أو المِيتافِيزيقِيّ. وَإنَّما مِنْ أجل مَشْرُوعٍ في الأمَلِ وَالتَّضَامُنِ وَالدِّيْمُقراطيَّةِ وَنَقدِ المِيتافِيزِيقَا، وَلِذلكَ فهُوَ يُدافِعُ عَنْ الفَرَضياتِ الآتيةِ:

---

(1) ديوي، جون، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 119-120.

(2) يُنظَر: رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 296.

أولاً: الحقيقةُ لاصِلةَ لَها بِالتطابُقِ مَعَ الواقِعِ (اللاانطابُقيَّة):

يَتخَلّى رورتي عَنْ مَفهُومِ الحَقيقَةِ الَّذِي يَهْدِفُهُ البَحْثُ الفلسفيّ، وَيَبْغي وصُوْلَه فِي نِهايَةِ المَطافِ. أو أنَّها ماتُمَثِّلُ المطلَقَ أو المقَاسَ إليهِ وَالكافِي وَاليَقينِي. لأنَّها ليستْ نَتيجَةُ مُطابَقَةٍ وَبحثٍ وَإنَّما اتِّفاقٌ وَقَبولٌ. وَيَرى أنَّهُ لَيْسَ هَدَفَ البَحْثِ العِلْمِيِّ، أو البُحُوثِ الأُخرَى، أَن تَطلُبَ الحَقيقَةَ المتَعَلِقة بالعَالَمِ الخَارجيِّ وَالمُطْلَقَة المعيار. وَإنَّما المَطلَبُ هُوَ فِي الغَالِبِ الاسْتِعْدَادُ الأفْضَلُ لِلمُحَادَثَةِ وَالمُحَاجَجَةِ وَالبَرهَنَةِ، وَبذلكَ فَالمَطْلَبُ يَتَعَلَّقُ بِاسْتِعْدَاداتِنا الفُضْلَى لأنْ نُعَالِجَ مُشْكِلاتِنا وَشُكُوكَنَا الَّتِي تُحيْط بتَصَوّرَاتِنَا وَسُلوكِنا وَمُحرِّكاتِهِ، وَبذلِكَ فَإنَّنَا نَسعَى إلَى تَسْويغٍ وَلَيسَ تَسبيباً لأفعَالِنا وَعَلاقَتِنَا بالحَقِيْقَةِ وَالواقِعِ الخَارجيِّ كَذلِكَ. وَإذا كُنَّا لانَستَطِيعُ تَحصيلَ تِلكَ الأَسْبابَ بِوَصْفٍ مِنْ أَوصافِ التَّفسيرِ لِلحَقِيقَةِ وَعَلائِقِها فَإنَّهُ يَلزَمُ أَنْ نَفهَمَ الأمرَ بِصورَةٍ مُغايرَةٍ تَتَعَلَّقُ بِتَسْويغِ المُعتَقَدِ بِالعَالَمِ وَما يُنْتِجُهُ مِمّا نُسَمِّيهِ بالحَقَائِق.[1]

يَعْتَقِدُ رورتي أَنَّ فِكْرَةَ "الإجَابَةِ عَلَى العَالَم" تَخْلُطُ بَيْنَ السَبَبِيَّةِ والتَّسْويْغيَّة. بِطَرِيقَةٍ مَا، فَإنَّ العَالَمَ يُشَارِكُ فِي تَنْظِيْمِ مُعتَقَداتِنَا. فَنَحْنُ مُتَدَرِبين عَلَى المراقَبَةِ وَالمُمَارَساتِ التَّقريريَّةِ الَّتِي تَتطَلَّبُ الإبْلاغَ عَنْ التَّصرُفَاتِ الطَّارِئَةِ مِنْ قِبَلِ الظُّروفِ الخارِجيَّةِ. لكِنْ عَلَى الرُّغمِ مِنْ أَنَّ العَالَمَ يُؤدِّي دَوراً سَبَبياً فِي تَنظِيْمِ مُعتَقَداتِنا فَهُوَ لايُؤَدِّي دَوراً تَسْويْغيّاً قَائِماً بذاتِهِ، وَذَلِكَ لأَنَّ المواقِفَ الَّتِي تُثيرُ التَّقارِيْرَ المُلاحَظَةَ لاتُطالِبُ بِأَنْ تَكونَ مَوصُوفَةً فِي أَيِّ مُفرَدَاتٍ خاصَّةٍ. كَما أَنَّها لاتُحَدِّدُ الأهميَّةَ الاستِنتاجيَّة أو النظريّة للتَّقاريرِ الَّتِي تُثيرُهَا. قِياساً عَلَى ماسَبَقَ، مَاذَا يَعْنِي تَفَاعُلَنَا مَعَ العَالَمِ؟ ذَلِكَ يَعْنِي أَنَّنَا لانُسَيْطِرُ تَماماً عَلَى المُلاحَظاتِ الَّتِي نَتَّخِذُهَا وَنَتيجَةً لِذلِكَ فَإنَّ مُعتَقَدَاتِنَا هِيَ- دائِماً- عِرضَةٌ لِلتَّجارُبِ المتَمَرِدَةِ. لِذلكَ يَعتَقِدُ رورتي بِأَنَّ التَّقَدُّمَ يُقَاسُ مُنْطَلِقَاً مِنْ مَوَاقِفِنَا الَّتِي تُشيْرُ إِلَى حَلِّ المشكِلاتِ وإزالَةِ الانْحِرافاتِ وَفَتْحِ خُطُوطِ التَّحْقِيقِ... الخ. وَلَيْسَ عَنْ طَرِيْقِ التَّحقُقِ مِنَ المَسَافَةِ بَينَ آرائِنَا الحَالِيَّةِ وَنِهايَةِ التَّحقيقِ، وَلِذلكَ فَلَيسَ لَدَينا أَيُّ تَصَوّرٍ عَمَّا سَيَكُونُ عَلَيهِ التَّحقيقُ

---

(1) ينظر: جيرار ديلودال، **الفلسفة الامريكية**، ص 436.

لِيَصِلَ إِلَى حَدِّهِ النِّهائي، وَلافِكرةَ عَنْ "الحَقيقَةِ" (كما في النظريّة المثالية) لِكُلِّ شَيءٍ أو نَوعِيّةِ الطَّريقَةِ الَّتِي يُمكِنُ أَنْ نَضمِنَ ما يَجبُ أَنْ تُوصَفَ بِهِ الطَّبِيْعَةُ.[1]

وَلِذلكَ، يَنبَغي عَلَيْنا أَنْ نَنْسَى الحِسَابَاتِ المِيتافِيزيقيَّةَ لِطَبيعَةِ الحَقيقَةِ وَنَنظُرَ إِلَى كَيفيَّةِ إجراءِ التَّحقِيقِ في الواقِعِ. وَالحَقيقَةُ لَدَى رورتي إنَّما هِيَ إتِّفَاقيَّةٌ مُرتَبطَةٌ بزَمَكان مُعَينٍ؛ تَعتَمِدُ عَلى فِعْلِ الإنسان وَخِبرتِهِ في الحَياةِ وَمايَتجَلّى عَنْ أَثَرِها مِنْ مَنفَعَةٍ في حَياتِنا، حَتَّى إِنَّهُ بِفِكرَتِهِ عَنِ التَّضامُنِ سَيُبَيِّنُ أَنَّهُ يَعْمَلُ داخِلَ حَيِّزِ جَماعَةٍ مُنتِجةٍ لَهـا وَلَيسَ شَيئاً خَارِجاً عَنْها. وَمِنْ مَعالِمِ تَصَوُّراتِ مَعنى الحَقِيْقَةِ بمنْطِقِ براغماتيَّة رورتي:[2]

1- تَبَدُّلُ مَفهُومُ الحَقيقَةِ مِن مَنطِقِ الكَشْفِ إِلَى مَنْطِقِ الصِّناعَةِ، فَهيَ تُصنَعُ وَلادَاعي لِلْكَلامِ عَنْ مُحاوَلاتِ كَشْفِها.

2- إنَّ هذهِ الحَقيقَة مُقَيَدَة بزَمَنٍ مُعَينٍ وَيُمكِن أن تَتطَوَرَ وَذلكَ يَعني إمكانيّةَ التَجْدِيْدِ وَالمراجَعَةِ وَبذلكَ إمكانيَّةُ وَسَيطَرَةُ الإنسان عَلَيْهَا.

3- سَيكون الإنسان مَسؤولاً عن أَفْعالِهِ وَعَواقِبِها، وَذلكَ بناءً عَلى صِدْق وَحَقيقَةِ وَصِحَّةِ أفعالِهِ وَسُلوكيّاتِه. وَذلكَ يَعنِي أَنَّ الإنسان يَحمِلُ تَمَيُّزاً وَفَرادَةً وَتَقدِيساً في كَونِهِ صانع تِلكَ الحَقيقَةِ.

4- إنَّ الشعُورَ بالتَّثمِيْنِ وَالتَمَركُزِ في صُنْعِ الحَقيقَةِ وَإمكانيةِ الإنسان لِمُراجَعَتِها، يَجعَلُهُ قَادِراً عَلى المُساهَمَةِ في فِعلِ التاريخِ وَالمُشارَكةِ السّياسيَّةِ الفعّالَةِ.

5- إنَّ رِهانَ الحَقيقَةِ بالنَتيجَةِ هُوَ مُحاوَلَة في إلحاقِها بالمُستَقبَلِ، وَذلكَ يَقودُ إِلَى فَلسَفَةِ تَفاؤلٍ وَاسْتِقْبالٍ نسبَةً إِلَى اعتِمَادِها عَلى الآثارِ، وَمَدى نَفْعِها الَّذِي سَيعُودُ عَلى الإنسان.

يُخبرُنا البراغماتيون، بما فِيهم رورتي، بأَنَّ المُغَالَطَة الكَبيرَة لِلمُعتَقَداتِ هي أَنْ نَعتَقِدَ أَنَّ مَجازاتِ الرُؤى، وَالتَطابُق، وَالخَرائِطَ الذِّهْنيّةِ، والتَصويرَ وَالتَمثيلَ، وَالَّتي

---

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley(Edited), **Richard Rorty**, p. 68.

(2) ينظر: محمد جديدي، **مابعد الفلسفة: مطارحات رورتية**، ط1، الدار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، بيروت والجزائر، 2010، ص 60.

تُطبَّقُ في تأكيداتٍ بَسْيطَةٍ ونَمَطيَّةٍ، يُمكِنُ تَطبيقُهَا في مَحازاتٍ واسِعَةٍ مُختَلفٍ فِيهـــا. إنَّ هذا الخَطَأَ البَسيطَ يَجعَلُنَا نَعتَقِدُ أنَّهُ لا يوجَدُ أملٌ في أيِّ نَوعٍ مِنَ العقلانيّـــةِ، عِنـــدَ عَدَمِ وجودِ أشياءِ مُتَطابقَةٍ، وَعَدَمِ وجودِ تِلكَ الصَرامَة والدِّقَة والوثُوقيّـــة إلاّ الـــذَوق والعاطِفَة وَالإرادَة. وَعِندَما يَقومُ البراغماتيُّ بالهُجومِ عَلى فِكرَةِ "أنَّ الحَقيقَةَ هـــي دِقّـــةُ التَمثِيلِ" إنَّما يُهاجمُ التَّقْسيْمَ التَقليديَّ بَينَ العَقْلِ والرَّغْبَةِ، أو العَقْلِ والشَهوَةِ، أو العَقْلِ والإرادَةِ. فلَيسَ لأيٍّ مِنْ هذهِ التَقسيّماتِ أيُّ مَعنى إلاّ إذا فَكَرْنَا أنَّ التَعَقُّـــلَ أُنموذَجَـــاً لِلرُؤيةِ، أو كَما سَمَّاه ديوي "نظريّة مَعرفَةٍ بالنسبَةِ لِلمُلاحِظِ أو المُتفَرِّجِ".[1]

وَهذا التَّوجُّهُ الروورتويّ يَدينُ بالفَضْلِ لِما قَدَّمَهُ جون ديوي في فِكرَتِهِ عَـــنْ الخِبرَةِ وَأثرِهَا في صُنْعِ الحَقيقَةِ وَالاتّفاق بشَأنها وَقَبُولِها أو الأخذِ بهـــا كَبَرنـــامَجٍ لِحُلولِ مايُواجهُنَا مِن مَشاكِلَ في الحَياةِ؛ فَهيَ أداةٌ ووَسيلَةٌ لِلعَيْشِ الأفضَلِ؛ وَبذلكَ فَهيَ تَحْمِلُ الاستِقْبَالَ وَالأمَلَ، يَقُولُ دِيوي: «الخِبرَة: نَتيجَةٌ، وَقَرينَةٌ، وَمُكافَـــأَةٌ أو جَزاءٌ لِتَفاعُلِ الكائِنِ الحَيِّ مَعَ بيئَتِهِ؛ وهُوَ التَفاعُلُ الَّذِي إذا تَحَقَّقَ عَلى أكمَلِ وَجهٍ، تَحَوَّلَ إلَى مُشارَكَةٍ وَتَواصُلٍ»[2]. فَالتَّواصُلُ وَالتَّفاعُلُ يَخلِقانِ نَوْعَاً مِـــنَ الفَهْـــمِ المُشترَكِ، عِبْرَ تَلاقُحِ الخِبراتِ. وَذلكَ هُوَ المُنعَطَفُ البراغماتيُّ برُمَّتِهِ وَالَّذِي يُعطِـــي لِلإنسان سُلطَتَهُ في مِعياريَّةِ الحَقيقَةِ عِبرَ مُشارَكاتٍ خِبراتيَّةٍ (ديـــوي) وَمُحادَثيَّـــةٍ (رورتي).

ثانياً: اللاماهُويّة/اللاجَوهَريّة:

بناءً عَلى ماسَبَق، تُعطي اللاّماهُويَّةُ مَعنىً يُفيدُ بنَفْيِ إمكانيَةِ أنْ يَكونَ الواقِـــعُ الخَارجيُّ مَرجعَاً لِلحَقيقَةِ، وَبالضِدِّ مِن فِكرَةِ العَالَمِ المُتَكونِ مِن الماهيّاتِ (جَـــواهِر ثابتَة لاتَتَغَير وَتَقبعُ خَلفَ الظَّواهِرِ)، يُقَدِّمُ رورتي تَصورَهُ بأنَّهُ نَقضاً لِهذِهِ الرُؤيَـــةِ، والّتي طَالَمَا سَيطَرَتْ عَلَى العَقْلِ الإنساني، بسَبَبِ ما أنتَجَتْهُ الفَلسَـــفاتُ النَسَـــقيَّةُ وَالتأسِيسيَّةُ، وَبصُورَتِها الواقعيّةِ أكثَر مِن غَيرِها.

---

(1) Richard Rorty, Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980), p. 164.

(2) ديوي، جون، الفن خبرة، ترجمة زكريا ابراهيم، مراجعة وتقديم زكي نجيب محمـــود، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1963، ص 41.

لِذلكَ، فَإِنَّ تَصَوُّراتِنا عَنْ العَالَمِ تَمتازُ بالإنفِتاحِ نَفْسِهِ الَّذِي يَلزَمُ أَنْ تَتخِذَهُ مُقابِلَ (كُلّ) الآخَر؛ فَهِيَ تَصَوُّراتٌ مِنْ أجلِ الفَهْمِ وَالاتِفاقِ وَذلكَ يَدعُونَا إِلَى أَنْ نَخلَعَ كُلَّ جلبابِ الجَوهَرِ وَالمادَةِ الَّتِي يُتَصوَّر أَنَّها مَوجودَةٌ فِي العَالَمِ الخَـــارِجي وَعَلـــى ماهِيّتِنـــا كَشفِ ماهِيتِها وتَمثُلِها كَمُطابَقَةٍ. وَذلكَ هُوَ نَفسُهُ المَوقِف النَاقِض لِيقينيَّـــةِ الواقعيّـــةِ وَتَمَثُلِهم لِلواقِعِ عَلى أَنَّهُ صُورَةٌ لِلحقيقَةِ بمُطابقَتِها لِلأَصلِ فِي الخَـــارِجِ عَلـــى مِـــرآةِ عُقُولِنا؛ وَلِذلكَ يَقولُ رورتي: «إذا فَكَرْنَا بأَنَّ المَعْرِفَةَ ليستْ آمتِلاكاً لِماهِيّـــةٍ، وَعَلـــى العُلَمَاءِ، أو الفَلاسِفَةِ أَنْ يَصِفُوهَا، وَإِنَّما كَحَقٍ فِي الاعتِقادِ، بوَساطَةِ المَعايِيرِ الجاريَـــةِ، فَإِنَّنا نَكون عَلى الطَرِيقِ الصَحيحِ»[1]. وَهذا الشَأن الرورتويّ فِي نَقضِ فِكرَةِ الماهِيَـــةِ وَإستِهجانها إِنَّما يَتصِلِ بِإمتِعاضِ دِيوي مِنها، يَقولُ دِيوي: «لَو أَنَّنا أَنْعَمنا النَظَـــرَ الآنَ إِلَى لَفْظِ "المَاهِيَة" لَوجَدْنَا أَنَّهُ لَفظٌ غامِضٌ مُلتَبسٌ إِلَى أَعْلَى دَرَجَةٍ»[2]. ثُمَ يُوسِع دِيوي شَرحَه لِمَعنى الماهِيّةِ[3] فَيَصِلُ إِلَى فِكرَةِ كَونها اللُّبَّ أو الجَوهَريَّ، وَذلـــكَ -أيضـــاً- لايَعني لَدَيهِ شَيئاً إلاَّ مَاهُوَ نَتاجاً لِلخِبرَةِ وَبِناءً عَلى ذلكَ فَمَعنَى أو لُبُّ شَيءٍ ما، لَـــيسَ واحِداً بالنسبةِ لِمَجموعاتٍ بَشَرِيَّةٍ مُختَلِفَةِ التَخَصُصِ وَالبيئَةِ وَالخِبرَةِ. وَهُوَ ما يُشيرُ إِلَى ماتَتَفِقُ عَلَيهِ، وَلاوجودَ جَوهَري وَضَروري يَتَمَوقَعُ فِي الخارِجِ وَلَه دِلالَةٌ ثابِتَةٌ.

وَلِذلكَ يَرى رورتي أَنَّ مِن أَهَمِّ سِمَاتِ البراغماتيَّة أَنَّها ضِدَّ الجَوهَرِيّة فَعِنـــدَ آستِخدامِها مَع أفكارِ مِثلَ "الحَقيقَة"، "العِلم"، "اللُغة"، "الأخلاق"، وَالأُمورِ المُماثِلةِ فِي التَنظيرِ الفلسفيّ إِنَّما تَناقُضُ أُولئكَ الَّذِين يُرِيدونَ أَنْ يَكونَ لِلحَقِيقَـــةِ جَـــوهَراً وَتَصَوُّراً قائِماً عَلى تِلكَ الجَوهَرِيَّةِ (التَصوّر الماهوي) لِكُلِ المَعرِفَـــةِ، وَالعقلانيّـــةِ، وَالتَحْقِيقِ أو العَلاقَةِ بَين الفِكرَةِ وَمَوْضُوْعِهَا. عَلاوَةً عَلى ذَلِكَ، يُرِيـــدُ هـــؤلاءِ أَنْ يَكُونُوا قَادِرِينَ عَلى آستخدامِ مَعرِفَتِهم بهذِهِ الجَواهِرِ مِن أجلِ نَقْـــدِ الآراء الَّـــتِي يَعدُّونَها باطِلَةً، وَمِن أجلِ الإِشارَةِ إِلَى طَرِيقَةِ التَقَدُّمِ نَحو آكتِشافِ حَقائِقَ أَكثَـــرَ. إلاَّ أَنَّ مانَقولُهُ: إِنَّهُ لا يُوجَدُ جَواهِر فِي أَيِّ مَكانٍ.[4]

---

(1) رورتي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 507-508.

(2) ديوي، جون، **الفن خبرة**، ص 493.

(3) ينظر: المصدر نفسه.

(4) See: Richard Rorty, **Consequences Of Pragmatism (Essays: 1972-1980)**, p. 162.

فَالفَهْم المُطابَقاتيّ لِلواقِعِ يُودي إِلَى فِكرَةٍ أَنَّ هُنالِكَ طَرِيقاً واحداً تَتَجَلّى مِن خِلالِهِ حَقيقَة العَالَم بما هُوَ كَذلكَ، كَماهيةٍ نِهائِيةٍ وَصادِقَةٍ؛ وَلِذلكَ، يُناقِضُها روري لأَنَّهُ -وَبناءً عَلى أَهدافِهِ في نَقْدِ التَأسِيسِ وَالماهَوِيَّاتِ وَمعنْاهَا وَالمطلَقياتِ وَمِعْيارِها- يَجِدُ مِنَ الأَفضَلِ أَنْ يَكونَ ذَلكَ رَأيٌ ضِمنَ مَجموعَةِ آراء تَنفَتِحُ لِترى أَنَّ هُنالكَ مَن لايَجدُ فِي التَطابُقِ مِعياراً وَلَديهِ رُؤية مُغايرة وَهُوَ يَحمِلُ مَعنىً وَصِدقاً أيضاً؛ وَبالنسبَةِ لِلواقعيّةِ، الَّتِي تَحكي أَحقيَّتها بِامتِلاكِ الحَقيقَةِ قِياساً لِلواقِعِ وَتَطابُقِهَا مَعَه، فَعليها أَنْ تُسَمَّى مُطابَقيّةً بِالتَّخْصيصِ، لأَنَّها لايُمْكِنُ أَن تَختَزِلَ كُلَّ المعنى المُقالِ بِحقِ الواقِعِ.

ثالثاً: أخلاقٌ بِلا اَلتِزاماتٍ عَامَة (بِلاكَونية):

رَأى روري أَنَّ شُعورَ الفَردِ بِذاتِهِ إِنَّما هُوَ خَلقٌ داخِليٌّ حُرٌّ بالمَرتَبَةِ الأُولى. وَذلكَ يُشيرُ إِلَى مَدَى الفَردِيَّةِ لَدى روري. وَبَدَلاً مِن أَن يَعمَلَ بِالمُنجَزِ الكانْطي بِفِكرَةِ الواجِبِ الأَخلاقيِّ عَلى أَساسٍ ترانسنتنداليّ، وَلأَجلِ ذلكَ سَعى نَحوَ العَمَلِ عَلى فِكرَةِ "التَضامُنِ" الَّتِي تَقومُ عَلى أَفعالِنا إِزاء مايواجهُنا مِن مُعَانَاةٍ فِي المُجتَمَعِ وَيَتَحَتَّمُ بِذلكَ أَن نَعمَلَ عَلى حَلِّهَا وَتَجاوزُهَا. وَلِذلكَ كُلِّه عَمِلَ عَلى الكَشفِ عَنْ أَبعادٍ شَخصيَّةٍ ووَطَنيَّةٍ لِمَعنى الأَخلاقِ وَتَجريدِهَا عَنْ كَونياتِها.[1] وَذلكَ بِالتَأكيدِ سَيُخرِجُها مِن تَصوراتِهَا المُتَعَلِقَةِ بِالمُثُلِ أَو الواجبِ الكَونيِّ، فَبالنِّسْبَةِ لِروري لاتَرتَبِطُ المَعَاييرُ الأَخلاقيَّةُ بِالعَالَمِ المُتَعَالي أَو الثَّابتِ أَو المُفارِقِ مَع مُثُلِ أَفْلاطُون أَو الأَوامِرِ الكانْطيَّةِ، كَما أَشَرنا، وَإِنَّما هِيَ ضروبٌ وَأَنْمَاطٌ مِنْ الخِبْراتِ وَالتَّجارُبِ الاجْتِماعِيَّةِ الَّتِي يَعيشُها الإنسان وَكَيفيَّةُ تَحَولُها لِعاداتٍ يَألفُهَا النَّاسُ وَيَقبَلونَهَا، لكِنَّها تَبْقَى حامِلاً لِطَبيعَةِ التَغيُّرِ الَّذِي هُوَ نتاجٌ لِرَغَباتِ البَشَرِ وَاَعتقِاداتِهِم، وَتَعودُ لِتَتَحَكَمَ بالسُلوكِ الإنسانِيّ؛ وَلِذلكَ فَلا مَعَاييْرَ أَو مَساطِرَ تُحَدِدُ مَساراتِنا نَحوَ الحَقيقَةِ أَو أَيِّ فِعْلٍ أَو سُلُوكٍ.[2]

---

(1) ينظر: ثائر ديب، «ريتشارد روري نموذجاً: عَنْ النقد ما بعد الحداثي لفكرة الكونية»، **جريدة الاسبوع الادبي**، العدد 877، تاريخ 10/2003/4.

(2) ينظر: محمد جديدي، **الحداثة ومابعد الحداثة في فلسفة ريتشارد روري**، ص 437-438.

مِن الخُطوَاتِ الثّلاثِ السَّابقَةِ يَلزَمُ أنْ يَتحَقَقَ الخُروجُ مِن أُطرِ الإبْستِمُولوجيَا الّتِي حَدَّدَتْ طُرُقَ مَعرفَتِنَا لِلعالَمِ الخارجيِّ وَذواتِنا وَعَلاقَتِنا مَعَ الآخَرِيْنَ. وَما ذلكَ الخُروجُ إلاّ لُجُوْءٌ مِنْ طَرَفٍ لآخَرَ: إلَى التَّأويلِ بوَصفِهِ حَيِّزاً أكثَرُ رَحابَةً وَفَضَاءً، وأَكثَرُ قَبولاً لِلتَعَدُدِ وَالتَغايُرِ وَاللاّصَرامَةِ وَالضِدِيَّةِ لِلتَشيُؤِ، وَهُنا يَلزَمُ أن نُبينَ جَذرَ الإِفادَةِ مِن فِكرَةِ التَّكوينِ/التَهْذِيْبِ وَالّتِي أشَرْنَا لَها، بسُرعَةٍ، في ماسَبَقَ مِن البَحْثِ.

يَفيدُ رورتِي مِنْ غادامير في فِكْرَةِ Bildung وَالّتِي تُترجَمُ إِلَى تَهْذِيْبٍ -وهُوَ ماسَنَعتَمِدُهُ- وَتَكوينٍ وَتَنشِئَةٍ وَتَربيَةٍ وَتَعليمٍ ذاتِيٍّ، تِلكَ الإفادَةَ هيَ الّتِي انعَكَسَتْ لَدَيهِ في جَعَّلِها هَدَفاً لِلتَفكيرِ الإنسانِيِّ، فَلَمْ يَعُدْ الإنسان مُفَكِراً لأجلِ المَعْرِفَةِ بَل لأجلِ التَّهْذِيْبِ. وَأَصبَحَتْ ذَواتُنا تَنصَقِلُ وَتُنمى كُلَّمَا زادَتْ قِراءاتُنَا وَكِتَابَاتُنَا وَحَدِيثُنَا عَنْ أنْفسِنَا وَمِنْ أجلِهَا، وَبذِلِكَ فَهذهِ النَّشاطَاتُ تَكْشِفُ أهمِيَّتَهَا لِلإنسان بَلْ وَتَفوّقَهَا (حَسْبَ العَقْلِ الغربيّ وَخواصِّهِ) عَلَى الأفْكَارِ الّتِي تَنشَغِلُ بالحَديثِ عَنْ المَأكلِ أو المَشرَبِ أو الكَسْبِ المالِيِّ فَقَطْ؛ بذِلِكَ فَهذهِ الأفْكَارُ تُعيدُ تَكْوِيْنَ الإنسان، وَذلكَ كانَ حَاضِراً لَدَى غادامير في لامُبالاتِهِ بما حَصَلَ فِي التَّاريْخِ أو مايُمكِنُ تَحصُّلُه مِن الطَبيعةِ الخارجيَّةِ، وَتَأكيدُهُ عَلى مايُمكِنُ أنْ يَنفَعَنا لاسْتِعمالِنَا الخَاصِّ وَمايُمكِنُ أنْ نَحْصَلَ عَلَيْهِ لِذلكَ الاسْتِعمَال مِنهُمَا، فَكلُّ المَعْلومَاتِ الَّتِي نَحصَلُ عَلَيْهَا أو نَسْعَى لِكَسْبِهَا إنَّما هيَ فِي نِهايَةِ المَطَافِ أدواتٌ لإيْجَادِ طَرِيقَةٍ جَديدَةٍ وَأكثَرَ فائِدَةً لِحياتِنَا وَالتَّعبيْرِ عَنْ ذَواتِنَا.[1]

وَيُوظِفُ رورتِي مَفْهُومَ التَّهْذِيْبِ لِلدلاَلَةِ عَلى مَعَنى إيجادِ الطُّرق الجَديدَةِ، وَالأفضلِ، والأكثَرِ إثارَةً، لِلكَلامِ. ذَلِكَ المَعْنَى الّذِي يَحتاجُ إلَى فَضَاءٍ لِرعايَتِهِ وَأدواتٍ لِلعَمَلِ عَليه، فَتَبَيَّنَ أنَّ ذلكَ هُوَ بَديلُ الهِرمينوطِيقا لَدى رورتِي؛ «فَالمَسْعَى إلَى تَهْذيبِ أنفُسِنا أو آخَرينَ قَدْ يَتَمَثَّلُ فِي النَّشاطِ الهِرمينوطِيقيّ الرَّامِي إلَى صُنعِ رَوابط بَين ثَقافاتِنا الخَاصَّةِ وَثَقافَةٍ غَريبةٍ ما، أو حِقبَةٍ تَاريخيَّةٍ، أو بَينَ نَسقِنَا الخاصِّ وَنَسقٍ آخَرَ يَبْدُو أنَّهُ يَسْعَى وَراءَ أهدافٍ لامُتقايسَةٍ بمُفرَداتٍ لامُتقايسَةٍ... وَيُفتَرَضُ فِي الخِطابِ الكَلاميِّ التَهذِيبيِّ أن يَكونَ غَيرُ عاديٍّ، وَأن يُخرِجَنَا مِن

(1) يُنظَر: رورتِي، ريتشارد، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 471-472.

نُفُوسِنَا القَدِيمَةِ بِقوةِ الغَرابَةِ، ويُساعِدُنا لِنَكونَ كائِنات جَديدَةً»[1].

وَيَسْتَعِينُ رورتي بتوماس كُون في فِكْرَتِهِ عَنْ النَّمُوذَجِ وَالكَلامِ العَادِيِّ أو السَّائِدِ ودَوْرِ العَرَضِيِّ أو الثَّوْرَةِ أو غَيْرِ العَادِيِّ في تَغْيِيرِ النَّسَقيَّةِ نَحْو ضَرْب مُغَايِر يَعمَلُ عَلَى قَطِيعَةٍ مَعرِفيَّةٍ مَعَ السَّابقِ التَّارِيْخِيِّ- الابستيمي. وَمِنْ ذَلِكَ يُحَاوِلُ المُقَارَنَةَ بَيْنَ الكَلامِ العَادِيِّ وَغَيْرِ العَادِيِّ لِيَنْطَلِقَ فِيمَا بَعْدُ واضِعاً حُدُوْداً بَيْنَ الابْستِمُولوجْيَا (المُنْتَقَدَةُ مِنْ طَرَفِهِ) والهرمينوطيقا (المُعَول عَليهَا).

يَجُرُّنَا الكَلامُ العَادِيُّ إِلَى تَمْيِيزِهِ: بِوَصفِهِ الكَلامَ المُتعارَفَ عَليهِ وَالمُتَّفَقَ عَليهِ اصطِلاحِيَّاً وَتَواضُعِيَّاً؛ وَلِذلِكَ فَهُوَ يُمَثِّلُ مَنظومَةً عُرْفيَّةً وَمَعرِفيَّةً مُتَفَقَاً عَليها، وَلَها سُلطَةُ الإِجابَةِ عَلى التَساؤلاتِ ذاتِ العِلاقَةِ بِالمَنظُومَةِ تِلكَ، وتَنظِيمِ الحُجَجِ لِما يَنقُدُ أو يؤيِّدُ الإجاباتِ الَّتِي تُرِيدُ أَنْ تَخضعَهَا لِلتَميزِ داخل حَقلِ اهتِمامِهَا. بَيْنَمَا الكَلامُ غَيرُ العَادِيِّ (وَالَّذِي يَستَنِدُ لَهُ رورتي) فَهُوَ مايَتعَلَّقُ بالمُشَارَكاتِ الَّتِي يَدخُلهَا الإِنسان وَهُوَ غَيْرُ عَارِفٍ أو مُلتَزِمٍ بالأَحْكامِ وَالمَعجَمِ المَعرِفي لِلكلامِ العـادِيِّ وَانُموذَجِهِ، وَيَزِيحُهَا وَلايَعمَلُ بها وَيَبدأُ بدايَةً بِصُورَةِ لَغْوٍ أو كَلامٍ لامَعْنَى لَهُ لِيَتحَوَّلَ فِيما بَعْدُ إِلَى ثَورَةٍ فِكْرِيَّةٍ، تُغَيِّرُ الانُموذَجَ الرَّسمِيَّ أو السَّائِدَ[2]. وَالِهرمينوطِيقا هِيَ المُنعَطَفُ الَّذِي سَيأخُذُ بِمَهَمَّةِ حَملِ مَعنَى الكَلامِ غَيْرِ العَادِيِّ بالضِدِّ مِنْ الإبستِمُولوجيا، فَيُحَدِّدُ مَسَارَ رورتي بِأَنَّهُ تَحَوُّلٌ مِن الإِبستِمولوجيا إِلَى الِهرمينوطِيقا.

الهرمينوطيقا وَالبراغماتيَّة.

-الهِرمينوطيقا بِوَصفِهَا مَشروعاً خَلاصِيَاً.

تَماشياً مَعَ مَشروعِ رورتي النَّقضيِّ وَالنقديِّ لِماهُوَ سَائِدٌ، فَهُوَ لايُقيمُ وَزنَاً لِلَفهمِ الَّذِي يَفصِلُ الإبستِمولوجيا عَنْ الِهرمنوطِيقا عَلى أَسَاسٍ: أَنَّ الأُولَى هِيَ مَن تَمتَلِكُ سُلطَةَ العقلانيَّةِ وَما يَدخُلُ تَحتَ لِوائِها، وَالثَّانِيةَ الَّتِي تَتَضَمَّنُ البَحْثَ خَارِجَ إِطارِ ما هُوَ عقلانيٌّ صارم ودقيق وإلزاميٌّ.[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 473.

(2) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 425.

(3) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 424.

بناءً عَلَى ماسَبَقَ، فَالتَّمييزُ لايَقومُ عَلَى اَمتِلاكِ سُلطَةِ العَقلَنَةِ وَالصَّـــرامَةِ مِـــنْ دُونِهَا، وَلاَ عَلَى أَسَاسِ التَّفريقِ بَينَ عُلومِ الطَبيعَةِ وَالعلومِ الإنسانيَّةِ؛ أو بَينَ مايُشيرُ لِلواقعيّةِ أو مايُشيرُ لِلقِيَمِ؛ وَلابَينَ ما يَمتَلِكُ موضوعيَّةً وَبَينَ مَا هُـــوَ يُعـــاني مِـــن الإلتِباسِ وَالضَّعْفِ أو المرونَةِ، وإنَّما الفرقُ الأَسَاسُ يَقومُ لَدَيْهِ بَينَ ما هُوَ مَـــألوفٌ وَما هُوَ لَيسَ مَألوفاً. وَلأجلِ ذلِكَ يُمكنُ حَصْرَ الفُروقِ بالجَدوَلِ الآتي[1]:

الإبستيمولوجيا	الهِرمينوطِيقا
تَهْدِفُ إِلَى فَهْمِ ما يَحدُثُ فِي العَالَمِ ووَصــفِهِ وَتَصنيفهِ مِنْ أجلِ أَنْ نَوسِعَ ذلكَ الفَهـــمَ، أو تَعزيزه، أو تَعليمِه، أو التَأسيسِ لَهُ وَعَليهِ.	يَجبُ أَنْ نُؤوِّلَ حِينَما لانَفهَم ما يَجـــري وَبذَلكَ نَحنُ صادِقون في قَبولِ ذلكَ الفَهمِ.
إنَّها تَعمَلُ بِمَنطِقِ المُجابَهةِ وَالمقايَسَةِ وَالواحِديَّةِ وَالشُمولِيَّةِ.	إنَّها تُعطي مَعنى لِلأَمَلِ بِفضاءِ ثَقافيٍّ تَعدُدِيٍّ.
تَقولُ بوجودِ إطارٍ ثابتٍ وَحِياديٍّ وَبِذلكَ هُـــوَ مَرجعٌ لِلمُقايَسَةِ.	لا ثَبات أو إطارٍ قَسريٍّ، بَل سَيلانٌ لِلمَعنى الَّذِي يَقِفُ بُرهَةً مَع كُلِّ اَتِفاق.
مَوضُوعُهَا مُتَعَلِّقٌ بطَبيعَةِ المَعرفَةِ الإنسانيَّةِ وَكَشفِهَا وَذلِكَ لايُتيحُ مَجالاً لِلتَأويلِ لأنَّنا مُلتزِمُونَ بِبَرامِجَ بَحثيَّةٍ وَمُمارَساتٍ كَلاميَّةٍ عاديَّـــةٍ أو سَـــائِدَةٍ أو خاضِعَةٍ لِمَنظومَةِ الأنموذَجِ المُهَيمِنِ.	إنَّ الهِرمينوطِيقا تُودي دَورَ الإصلاحيَّةِ لأنَّها -دائِمَاً- ما تَستَأنفُ البَحثَ بطَريقَةِ الأمَلِ بالجَديدِ وَالثائرِ، وَما يُعيدُ تَحرُّرَ الإنسان.
خِطابٌ عاديٌّ، يَهتَمُ بِدِراسَةِ ما هُوَ مَألوفٌ.	خِطابٌ غَيرُ عَاديٍّ، يُعوِّلُ عَلى دِراسَةِ غَيرِ المألوفِ.
تُرجَمَةٌ لِلخِطاب العاديِّ بأنَّهُ ما يُمكِنُ أن تَعمَلَ لَهُ مُصطَلَحاتٍ مُفَضَلَةٍ وتَنسيقِ لُغَةٍ خاصَّةٍ بِهِ.	عَدَمُ وجُودِ لُغَةِ عِلمٍ مُوَحَّـــدٍ. فَـــلا وجُـــودَ لِمَصفُوفَةٍ موضوعيَّةٍ، وَحياديَّةٍ ثابتَةٍ، يُمكِنُ أن تُفسِّرَ، وَتَشرَحَ، مانَعيشُهُ، أو نُريدُ أن نَفهَمَهُ.
تَقومُ عَلى أُسُسِ الشَرحِ، وَالتنَبُّـــؤِ، وَالطَريقَـــةِ المَعرفِيَّةِ: المُمتازَةِ، وَالمُستَحسَـــنَةِ، وَالعقلانيَّـــةِ، وَالصارِمَةِ.	إنَّ كَلِمَةَ المعْرفَةِ لَدَيْهَا لا تَستَحِقُ القِتَـــالَ! فَالهِرمينوطِيقا هِيَ طَريقٌ جَديدَةٌ في المُلائمَةِ، وَالوضوحِ الفلسفيِّ؛ وَلا تَسْعَى إِلَى المَناهِجِ المَعْرفِيَّةِ الأحسَنِ والبَدْيلَةِ. بَل جُزء مِن تَعَدُدٍ مَقبولٍ.

(1) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 426 وص 458. مع فروقات وضعها الباحث.

وَنَتيجَةً لِما سَبَق، يَقولُ رورتي: «عَلَيْنا ألاّ نُحـاوِلَ أَنْ يَكـونَ [هنالـك] مَوضوعٌ يَخْلِفُ الإبستمولوجيا، بَل نُحاولُ تَحْريْرَ أنفسَنَا مِنْ فِكـرَةِ أَنْ تَكُـونَ الفَلْسَفَةُ دائِرَةً حَولَ اكتِشَافِ إطارِ بَحثيٍّ ثَابتٍ. وَعَلَيْنَا، خَاصَّةً، أَنْ نُحَرِّرَ أنفُسنَا مِنْ فِكرَةِ: أَنَّ الفَلسَفَةَ تَستَطِيْعُ أَنْ تَشْرَحَ ما تَركَهُ العِلمُ بِلا شَرحٍ»[1].

وذلك ماجعله يراجع مشروعه في تبني نـوع مـن المشـروع التـوجيهيّ في الهرمينوطيقا ليتنازل عنه؛ فأجابَ في مقابلة أُجريتْ معه على سؤال: هل لاتزال تظن أنّ الهرمينوطيقا يجب أنْ تحل محل الابستيمولوجيا = نظريّة المعرفة؟ فقال:«لا، أظـن أنّها كانت عبارة غير ملائمة. والفصل الأخير من كتابـي "الفلسفة ومرآة الطبيعة" ليس جيداً جداً. وأظن أنّه كان يجب فقط أنْ أقول: ينبغي أنْ نكون قادرين علـى التفكير في شيء نفعله أكثر من أهمية الاحتفاظ بصناعة الإبستيمولوجيا»[2]

لكِنْ، ذَلكَ لايَدْفَعُنا بِإتّجاهِ تَصَوُّرِ نِهَايَةِ الفَلْسَفَةِ كَمَا أُتُّهِمَ بذلكَ رورتي مِنْ قَبْلُ؛ بَل إنَّهُ يُريدُ أَنْ يَقُولَ إنَّ الفَلسَفَةَ بِهذا المَعْنَى قَدْ انْتَهَتْ: بِمَعـنى شُمُولِيَّتِهَـا، وَكَونِيَّتِها المِعْيارِيَّةِ وَالنَسَقِيَّةِ، وَالمَرجعيَّةِ العُليا لِكلِ المَعارِفِ. كُلُّ ذلكَ الوَهْمِ يَجبُ أن يُزالَ، حَسْبَ رورتي. وذلك ما الحنا له في باية دراستنا عن الفلسفة وفلسفة، أو بين Philosophy وphilosophy؛ والالتباس الذي صَوّرَ قول رورتي هذا بأنّه نهايَة الفَلسَفَةِ هُنا يُشابهُ فِكرةَ نهايَةِ الدِينِ فِي عَصرِ التَّنْوِيْرِ؛ أو الرَّسمِ التَشـكيليِّ بَعـدَ مَجيءِ الفَنِ الطَلَيعيِّ، لأنّه سَيَظَلُ، دوماً، هُنالكَ، شَيءٌ اسْمُهُ "فَلسَفَة" بالرُّغمِ مِـن مُحاوَلَةِ الهَدمِ الرورتويّة لِكلِّ الأنْسَاقِ الفلسفيَّةِ عِبْرَ التَّاريخِ، مِنْ أفلاطُـون إلَـى يَومِنا هذا،[3] لأنَّ الفَلسَفَةَ التَّهْذِيْبِيَّةَ لاتَهدِفُ إلَى وَضعِ نهايَةٍ لِلفَلسَفَةِ بِقَدَرِ ما تُريدُ مَنْعَ الفَلسَفَةَ مِنْ تَحْصِيْلِ أو العَمَلِ بِإتّجاهِ الطَّرِيقِ الآمِنِ وَالمأمُونِ لِلعِلْمِ.[4] الَّـذِي يَحمِلُ مَعَهُ الدِّقَةَ وَالسُلطَةَ العُلْيا وَالحَقيقَةَ المُطلَقَةَ.

---

(1) المصدر نفسه، ص 496.

(2) Joshua Knobe,«A talent for Bricolage: An Interview whith Richard Rorty», **The Dualist, 2, 1995, pp. 71.**

نقلا عن: صلاح اسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**، ص 148.

(3) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 512.

(4) يُنظَر: المصدر نفسه، ص 488.

-البراغماتيّة: ضِداً لِلموضوعيّة، وَالحِلفِ الإبستِمولوجيّ.

وَلا يَقِفُ إهتِمام رورتي بالسّائِدِ وَضِدِّهِ، أو العَادِيِّ ونَقيضِهِ، أو الإبستِمولوجيا وَالِهرمينوطِيقا؛ بَل يَصِلُ حَدُّ البَحْثِ في فَوارِقِ الموضوعيّ وَالتّضامُنيِّ؛ بَينَ رَمْزِ الضِدِّ في فِكرِ رورتي وَهُم الواقعيّونَ وَبَينَ الجيْلِ الفلسفيّ الّذِي يَنتَمي لَهُ مِن البراغماتيين. وَيُحَدِّدُ بَيْنَهُما ولَهُما طَريقَتَانِ، نَستَطيعُ مِن خِلالِهِمَا كَشْفَ حُدودِ تَفكيرِ كُلٍّ مِنهُمَا أو عَلَى الأَقلِّ مَعالِمِ ذلِكَ التَفكير[1]:

الأولى: في الكَلامِ عَنْ ما يُقَدِمُوهُ بِوَصْفِهِم جَماعَةً فِعْليَّة تُشْتَرطُ بِمُقَوِّماتٍ تاريخيّةٍ وَواقِعٍ مُعاشٍ أو لُغَةٍ أو رَمزيَّةٍ أو جَذر زَمكانيٍ مُغاير، لَكنه يَرتَبِطُ بِهَمٍّ ثَقافيٍ وَاجْتِماعيٍّ. وَهذهِ الحالَةُ الّتي تَستَنِدُ إِلَى **التّضَامُنِ** وَتَستَهدِفُهُ. فَهِيَ التي تَعْمَلُ مِنْ أجل الجَماعَةِ البَشَريَّةِ الهُوياتيَّة المُحَدَدَةِ المَعالِم وَالانْتِمَاء.

الثانية: تَتَمَثّلُ في نَظرَةِ البَشَرِ إِلَى أَنْفُسِهِم عَلى أَنَّهُم يَمتَلِكُونَ عَلاقَةً مُباشِرَةً مَعَ ما يَمتَلِكُ حَقيْقَةً ليستْ إنسانيَّةً وَلا تَمُتُّ بصِلَةٍ لِواقِعِهِم التاريخيّ أو المَذْهَبِيِّ أو الجَمَاعاتيِّ الخَاص. وَيَتساءَلُ رورتي ويَهتَمُّ بالمُمارَسَاتِ المُوجَهَةِ إِلَى ما هُوَ خَارِجُ نطاق الإنسانيّةِ في الجَماعَةِ المَتعيِّنَةِ وَالمُنحَصِرَةِ، وَلا يَنظُرُ لِنَفسِهِ بوَصفِهِ مَحكومَاً بِأُطرِ الجَمَاعَةِ المُنتَمي لَها وَإِنَّما يَرتَبِط بِما هُوَ مَوصوفٌ دُونَ الرُجوعِ إِلَى مُجتَمعٍ يَنْضَوي تَحتَه. وَهذه هِيَ **الموضوعيّة**.

وَيَرى رورتي أنّ العَقْلَ الغربيّ هُوَ وَريث لِلّصِنفِ الثاني، الّذِي يُريدُ العَمَلَ بمعايير وَتَقاليدِ الموضوعيّةِ. وَالخاضِعِ لِلْفَرَضيةِ القائِلَةِ: إِنّنا يَجبُ أَن نَقِفَ عَلَى مَسافَةٍ واحِدَةٍ و كافِيَةٍ مِن الأَفْكَارِ وَالأَشْيَاء بِشكلٍ يُمَكِّنُنا مِنْ أَنْ نَتَفَحَصَها مِنْ أجل جَذبها نَحْوَ الطّبيعيّ بَدَلَ الاجْتمَاعيّ- الإنسانيّ. وَأُولئِكَ الّذِين يُريدُونَ أَنْ يُقيمُوا التَّضَامُنَ عَلى أُسُسٍ موضوعيّة وَهُمْ مَنْ يَصِفُهُمْ رورتي **بالواقعيّين** وَالّذِينَ، كَمَا أَسْلَفْنَا، يَفهَمُونَ الحَقيقَةَ بوصفِهَا تَطابُقاً يَخضَعُ لِتَمَثُلٍ وَمِرآويَّةٍ. وَبذلِكَ فَعَلى التَضامُنِ أَن يَخضَعَ لآلياتِ الشَطرِ بَينَ ماهُوَ عقلانيٌ وَما هُوَ لَيسَ كَذلكَ: الّذِي تَفتَرِضُهُ الافهامُ الّتي مَيّزَتْ بَينَ عَالَمِ الروحِ وَالطّبيعَةِ. وَالّذِي يَعني الاعتِمادَ عَلَى

---

(1) See: Rorty, Richard, **Objectivity Relativism and Truth, Philosophical Papers**, vol.1, Cambridge University press, 1991, p. 21.

الإبستيمولوجيا وَآختِزالَها لِمَهمَّةِ الفَلسَفَةِ بالضِّدِّ مِن الهِرمينوطِيقا وَإعـادَةَ مَكَانَـةِ الإنسان، وَتَحريرهُ مِنْ تِلكَ الاستِلابَاتِ الَّتي حَوَّلَتهُ إِلَى شَيءٍ يَجرى قِياسُه وَالعَمَلُ مَعَهُ عَلى أنَّه الصَّامِتُ وَالثَّابتُ.[1] أمَّا الاتجاهُ المُقابلُ، وَالَّذِي حَاوَلَ عَكسَ المُعادَلَةِ وردَّ الموضوعيّةِ إلَى التَضامُنِ، وَهُم **البراغماتيون**- الَّذِين وَبحَسَـب مَنظُـومَتِهم الفلسفيَّةِ لا يَعْمَلُونَ وِفقَ قَواعِدَ إبستِمولوجيَّةٍ صَارِمَةٍ مِثلَ الواقعيِّينَ أو مِيتافيزيقيـة كَما اللاهوتيين- فَالحَقيقةُ لَنْ تَتجَاوزَ مَعْنَى الدِّلالةِ عَلى ما هُوَ نَافِعٌ لَهُم. وَلِـذلكَ لا يَرونَ أنَّ المَنهجَ التَّطابُقِيَّ المُستَعمَلَ في رَدمِ الفَجْوَةِ بَينَ الحَقيقَـةِ وَالواقِـعِ هُـوَ السَّبيلُ الصَّحيْحُ أو المَقبُولُ، وَإنَّما بالبَحْثِ عَـنْ الأفضَـلِ وَالجَيـدِ المَوجُـودِ، وما يُحتَمَلُ وجُودُهُ مِنْ الجَيِّدِ. فَقَدْ يَكُونُ ما هُوَ عقلانِيٌّ غَيرَ حَقيقيٍّ في نَظَـرِهِم. وَأَنَّ الفَرَضيَّةَ الَّتي يُمكِنُ أن تَتحَكَّمَ بنا -وفقهُم- هيَ أنَّ الإنسان -دائِمَـاً- مـن يُمكِنه أنْ يأتِيَ بالجَديدِ مِنَ الفَرَضيَّاتِ أو الأدِلَّـة أو المُفـرَداتِ أو الاعْتِقَـاداتِ وَالَّتي تُحَسِّنُ مِن حَياتِهِ؛ وَلِذلكَ لا يَرغَبونَ بالتَحَرُّرِ مِنَ الجَماعَةِ نَحْـوَ مَشـروعٍ مُتَمَاهٍ مَعَ ما يَحصُلُ في الطَّبيعَـةِ وَإنَّمـا العَمَـلُ بِإتِّجـاهِ الاتِّفَاقَـاتِ المُتَبادَلَـةِ وَالإعتِرافيَّةِ/البَينَذاتيَّةِ.[2]

لَكِنَّ البراغماتيَّةَ مَعَ نُسخَةِ رورتِي وَأَصْلَها التَّقْليْدِيِّ مَع بـيرس، وَجـيمس، وَديوي قَدْ آتُّهِمَتْ بالنسبيَّةِ. فَالتَّصورُ أنَّنا دائِماً في مَرحَلَةٍ مِن مراحِلِ التَحقيـق، وأنَّنا يُمكِنُنا أنْ نَعمَلَ فَقَط مَعَ مُعتقداتٍ وَنَظريَّاتٍ وَمَعاييرَ نَمتَلِكُها بذَواتِنا، يَجعَلُ الأمرَ وَكَأنَّهُ مِثاليٌّ ذاتيٌّ وَنِسبيٌّ وَسُفْسطائيٌّ؛ إلاَّ أنَّ رورتِي يُريدُ -حَقَّاً- أنْ يُعَلِّـمَ الدَّرسَ الفلسفيَّ الجَديْدَ بمَعْنَى تَقبُّلِ الطَّوارِىءِ وَاللاآختِزال لأفكارِنـا بقوالِـبَ مُطلَقَةٍ. فَمِنَ المُحتَمَلِ أن تَكونَ هُناكَ قَضَايا مُعَلَّقَةٌ وَفي أيِّ وَقْتٍ مُعَـيَّنٍ وَمُحَـدَدٍ تَحتاجُ مَوقِفَاً وَرأياً، وَلَيسَ كُلُّ النّاسِ يُمكنُهُم أن يَجدُوا سَبَبَاً مُشتَرَكاً لأنْ يُنتِجُوا قَولاً فِيها؛ أو قَدْ تَكونُ تَخضعُهُم كُلُّهُم. لكنَّ ذَلِكَ لا يَعـنِي أنَّ بَعْـضَ (أو أي) مُنازَعاتٍ تَعكُسُ الالتزامات الَّتي مِن حَيثُ المَبدَأ "غَير قابل لِلقِياسِ". وَلا يُمكِنُنـا التَنَبُّؤ بِمستَقبلِ التَّحقِيْقِ، وَنَحنُ لا نَعرفُ مُطلَقَاً كَيفِيَّة نُشُوءِ الوَضـعِ التَنَبـوئيِّ؛

(1) See: Ibid, p. 22.
(2) See: Ibid, pp. 22-23.

لأجْلِ ذَلِكَ يَعتقدُ رورتي أَنَّ المُؤسِّسِينَ (التَأسيسيين) وَالمُصابينَ بخَيبَةِ أَمل سَيصفُونَهُ بالنسبيَّةِ أو التَشَكُّكِ أو اللاعقلانيَّةِ.[1]

ويُمكِنُ الكَلامُ عَنْ مَنفَذِ خُرُوجٍ مِن تِلكَ النسبيَّةِ المَزعومَةِ، (وإِنْ كانَ رورتي لايَنْفيْها إلاّ بوَجهها اللاّغِي لِمَا يُمكِنُ أَنْ تُنتِجَهُ طُروحاتُه في إعادَةِ نصاب النَّقْدِ الثَّقافيِّ الَّذِي يُلزِمُ نَفسَهُ بتَبَعيَّتِهِ كَوصفٍ لِمَهمَّةِ الفَلسَفَةِ فَتَنبَري لِلتشخيصِ وَالمُراجعَةِ وَالمُعالَجَةِ) وَذلكَ بإتاحَةِ حَيِّزٍ كَبيرٍ لِلذاتِ وَجَدَلِها مَعَ المُجتَمَعِ - الغَير (وَالذات) فَبَينَ التَّهْذِيْبِ أو التَّكْوِيْنِ الذاتيِّ وَالتَّضامُنِ أو الهَدَف وَالمُنتَج البَينَذاتي، صِلَةٌ يُحاوِلُ كَشْفَهَا رورتي وَبِتِلكَ المُحاوَلةِ يَسْعَى نَحْوَ طَرِيْقَةٍ في طَمْرِ فَجَواتِ الفِراقِ بَينَ الذاتيِّ وَالموضوعيِّ وَالخَاصِّ وَالعَامِّ. وَذلكَ مانَجدُهُ مِن تَوليفتِهِ بَينَ التَهكُّمِ وَالتَّضَامُنِ بوَصْفِ الأوَّلِ مُنجَزاً لِلتَكوينِ الذاتيِّ وَمُمَثِلاً لِتلكَ التَنشِئةِ الذاتيَةِ، وَالثَّاني بوصْفِهِ تَراصّاً مَعَ الشَّريْكِ الاجْتمَاعِيِّ وَإحساساً بِهِ. وَلِذلكَ «يُراهِنُ البراغماتيُّ عَلى جَدَلٍ... التوريَةِ [التَّهَكُّمِ] وَالتَّضامُنِ، لأنَّ كُلَّ مِهنَةٍ أو بَحْثٍ أو تَسَاؤلٍ أو تَأمُّلٍ هُوَ نتاج اشْتِغالٍ دَقيقٍ وَعَميْقٍ عَلى الذَّاتِ يَتَضَاعَفُ أو يَتفَاعَلُ بالتَّضَامُنِ الجَمَاعِيِّ وَالتَّفاهُمِ المُجتَمَعِيِّ».[2]

التَهَكُّميُّ هُوَ مَنْ يَعتَقِدُ أَنَّ فِكْرَهُ مَحَدَدٌ بحُدُودِ لُغَتِهِ، وَتِلكَ اللُغةُ مَنخُورَةٌ بالعَرَضيَّةِ وَبِسبَبِ ذلكَ لَمْ تَعُدْ المَعرفَةُ الميتافيزيقيةُ، عِنْدَه، هَدَفاً يَبتَغيهِ، ولا المطابَقَةُ لِلواقِعِ أَمَلاً يَسْعَى إليهِ؛ وَلِذلِكَ فهُوَ يَبحَثُ عَنْ مَعْجَمٍ لُغَويٍّ جَديدٍ بَدَلَ البَحْثِ الإبستِمُولوجيِّ، فَقَدْ يَكونُ قَدْ تَعلَّم اللُغةَ السَيئةَ[3]؛ وَلِذلكَ يَبدَأُ ثَائِرًا وَسَاخِرًا وناقِضَاً لِكُلِّ قِيمِ الثُّبوتِ وَالرُّسُوخِ وَالمَرجعيَّةِ اليَقينيَّةِ الميتافِيْزيْقيَّةِ. لَكِنَّ ذَلِكَ البُعْدَ التَهَكُّميَّ يَأخُذُ الإنسانَ نَحْوَ ضَرْبٍ مِنَ الانعِزالِ لَولا بُرهانُ البراغماتيِّ في عَدِّهِ «"المُفكِرَ في خِدمَةِ الجَماعَةِ"؛ فَفكرُهُ سَوفَ يَظلُّ شَيْئاً تافِهاً، إنْ هُوَ ظَلَّ بَعيدَاً عَنْ

(1) See: Charles Guignon And David R. Hiley (Edited), **Richard Rorty**, p. 96.

(2) محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول من الفكر الغربيّ المعاصر**، ص 170.

(3) ينظر: زهير اليعكوبي، «تأويل براغماتي للفلسفة: الانزياح نحو فلسفة المرآوية (رورتي)»، ص 122.

المُسَاهَمَةِ في إعادَةِ تَرتِيب "نَسيجِ المُعتَقَداتِ الخَاصّةِ بتلكَ الجَماعَةِ"... إلاّ أنّ إعادَةَ التَّرتِيْب هذهِ ليستْ عَمَلاً نَسَقيّاً، وَلَيسَتْ بَرنامَجاً بَحتاً، بَل هُوَ حَكٌّ [كَشط] في المَكانِ المُناسب»[1]، أيْ مُحاوَلاتٌ تَشخِيصيَّةٌ وَعِلاجيَّةٌ، تَسْعَى إلَى تَضامُنٍ وَطنيٍّ أو مُجتَمَعيٍّ ثَقَافيٍّ خاصٍّ.

التَّضَامُنيَّةُ الرورتويّة تَقُودُ إلَى اللاّمَرجعيَّةِ وَاللاّمطلَقيَّةِ، كَما قُلنَا آنفاً في أثناء بَحثِنَا هذا، وَذلكَ يَعني بكَلِمَةٍ أُخرى العَرَضيَّة، بقَدَرِ مــاهِيَ نســبيَّةٌ. فَالفَلسَــفَةُ التَّهذِيْبيَّةُ ستَعمَلُ عَلى ما هُوَ عَرَضيٌّ، عَلى ما هُوَ لَيسَ عاديّاً وَثابتــاً، وبــأدواتٍ هِرمينوطِيقيةٍ في سَبِيْلِ الفَهْمِ والاتِّفَاقِ الأكثَرِ تَسْويغاً وَقَبُولاً في بيئَــةٍ اجتِماعيَّــةٍ وَمتزَمِنَةٍ.

وَلِذلكَ يَفتَرِضُ رورتي نِهايَةً لِمَطافِ إشكالياتِهِ وَانتِقاداتِــهِ، بَــل وَحَتّــى مَشروعَهُ في الهِرمينوطِيقا وَالبراغماتيّة الجَديدَةِ، عَلى هَيئَةِ ضَــرب مِــن الخَيــال الشاعِريّ الَّذِي يَستَعيرُ الأمل مُمَثّلاً برَمزيّةِ "غودو" فَيقولُ: «إنَّ انتِظــارَ غــودو مُحتَرَمٌ بالنسبَةِ لَنا نَحنُ الفَلاسِفَة... إنَّ إنتِظارَ غودو هُوَ إنتظارُ الخَيــال البَشَــريّ لِكَي يَشتَعِلُ مِن جَديدٍ، إنَّ انتِظارَ ذلِكَ يَعني طَريقَةً في الكَلامِ لَم نُفكِرْ بهــا مِــن قَبل... وَأنَّهم [المُفكِرون] لا يَحتاجون الغودو الَّذِي يُفســرُ لَهــم أنَّ سُــلطَتَهُ أو سُلطَتَهَا تَأتي مِنْ عَلاقَةٍ خاصَةٍ مَعَ شيءٍ غَيْرِ - بَشَريٍّ»[2]. فَالإنسان هُوَ المِعَيــارُ وَهُوَ أسَاسُ سُلطَةِ الحَقيقَةِ وَالخَيالِ وَإمكانيَّةِ التَّحدِيْدِ.

خَاتِمَة ونتائج في مشروع رورتي:

لَعَلَّ الكَلاَمَ عَنْ رورتي في الصَّفَحَاتِ السَّابقَةِ لايُوفْيهِ حَقَّهُ، بوَصفِهِ فَيلَســوفاً مُتَشَعِباً وإنسكلُوبيديّاً جَدِيداً، في اللُغةِ وَالأخْلاق وَالسّياسةِ وَالمَعِرفَة، إلاّ أنّنا حَاوَلنا رَسَم مَلامِحِ خُلاصَةٍ وَعُصارَةٍ لِمُجمَلِ أفكَارهِ النَقديّةِ وَما بَعْدَ الحَدَاثيَّــةِ، وَالَّــتي يُمكِنُ أن نَخرُجَ مِنْهَا بنتائِجَ عِدَّةٍ، مِنها:

(1) زهير اليعكوبــي، المرجع نفسه، ص 125.

(2) رورتي، ريتشــارد، «نظــرة براغماتيــة إلَــى الفلســفة التحليليــة المعاصــرة»، ص 89.

1- إنَّ رورتي وَبقَدَرِ إخلاصِهِ المُبَكّر لِلتَحليْلية، إلاّ أنَّه اَستَطاعَ أن يَكْسُرَ تِلكَ الصَنَميَّاتِ؛ التَأسيسيَّةَ والإختِزاليَّةَ، لِيَتَحَوَّلَ إلَى نَاقدٍ لِلتَحليْليّةِ، وَمُتَحَولاً صَوْبَ الخِطابِ البراغماتي، وَمُجَدِداً لِمَقولاتِهِ، وَمُنتَصِراً لِرجالاتِهِ.

2- يَتَلَخصُ مَشْرُوعُ رورتي اللاّتَأسيسيّ - فَهُوَ مَشْروعٌ نقديّ بِالأَسَاسِ- بِأَنّهُ مَشْرُوعٌ ضِدّيٌّ: ضِدَّ التَّصَورِ التَطابُقيِّ لِلّمَعرِفَةِ لِلعَالَمِ الخَارِجيِّ (ضِدَّ المَرآويَّةِ)؛ ضِدَّ المَاهَويَّة الَّتِي تَعتَقِدُ أنَّ في العَالَمِ جواهِرَ وَماهياتٍ داخليَّةً يُمكِنُ كَشفُها، وَأنَّ الحَقيقَةَ تتَعَلَّقُ بهَا لا بمَا هُوَ ظَاهِرٌ أو مَا يَبدُو؛ وَهُوَ مَشْرُوعٌ ضِدَّ التَأسِيْسِ الَّذِي مَثَّلَه أغلَبُ الفَلاسِفَةِ عَبر تارِيخِ الفِكْرِ الغربيِّ فَحاوَلَ أن يَفتَحَ حَيَّزَ التَفَلسُفِ لِيصبَحَ مُحاوَلاتٍ إنفِلاقِيَّةً لِلّمَعنى وَالِهرمينوطِيقا وَالخيالي.

3- إنَّهُ يُحَاوِلُ تَحقِيقَ تِلكَ المُعطَياتِ الآنفَةِ (الضِّدّيَات) لِيَجعَلَ الخِطَابَ الفلسفيَّ أكثَرَ مُرونَةً فيَتَمِّمَهُ بهَدَفِ الخُروجِ مِن قَسْريَّةِ الإبستِمولوجيا في المَعرفَةِ إلَى الهِرمينوطِيقا وَالَّتِي تُعنَى بِالفَعاليَّة المُستَمِرَة لِلإنسان، عَلى خِلافِها مَعَ الأُولى.

4- يَنتَقِدُ رورتي مَعاييرَ وَسَطوَةَ الموضوعيَّةِ في المَعرِفَةِ لِيَعْكُسَ مَسَارَهَا نَحو التَضامُنيَّة والَّتِي تَعنِي أن يَكونَ المِعيارُ مُجتَمَعيَّاً خَاصَّاً اَتّفاقِيَّاً مُؤَقَتاً. وَبِالتالي نِسبيَّاً. وَكُلُّ ذِلكَ يَعتَمدُ عَلى قُدْرَةٍ إنشائيَّةٍ وَتَهذيبيَّةٍ يَتَمَتَعُ بها الفَردُ لِيسنِدَ مَعنَى كَينونَتِهِ مَع الآخرِ في تَضامُنٍ مجتَمَعيٍّ يَهدِفُ إلَى إنجاحِ غَايةِ الاجْتمَاع البَشَريِّ المُعَيَّن (الوَطني). وَبِذلكَ فهُوَ بالضِدِّ مِنْ كُلِّ خِطاباتِ الكَونيَّةِ وَالشُمُوليَّةِ.

وَيُمكِنُ أَنْ نَكشُفَ عَنْ مَكامِنِ الضَعْفِ، أو النَقْدِ في أُطروحَتِهِ، والتِي مِنهَا:

1- يَرى رورتي أنَّ قَضيَّةَ الصِدق لايُمكِنُ إعادَتَها لِتَطابُقٍ أو تَأسيسيَّةٍ واقعيَّةٍ أو في إطارِ نظريّة في المَعرِفَةِ وَالإشكال الّذي يُستنبَطُ عَنْ ذَلِكَ هُوَ: حِينَما يَعتَمِدُ رورتي البَديل فِي التَسويغِ الاجتِماعِيِّ المحادَثاتيِّ ألا يُقَدمُ أطرافُ المحادَثَةِ مَعاييرهم في صِدقِ قَضيَّة أو عَدمها اَعتِماداً عَلى تَطابُقيَّةٍ

أو تأسيسيَّةٍ يَنطَلِقُونَ مِنها؟ وَمِن ثُم تُحال لِلنقاشِ وَفي النهايةِ سَتَكونُ الغَلبة الحِجاجيَّة، إن قبلتْ تلك الغَلبة، أصلاً، في فكر رروتي، لتكون قبولاً برؤيةٍ تطابقيّةٍ في الصدق أو ترسيخ لتأسيسيّةٍ جَديدة!!

2- كيف للتضامنيّة والتهكميّة أنْ تدخل في محادثة أو حوار أصلاً؟ وأُفصِّل الإشكال بالقولِ: كيف للتضامنيّةِ أنْ تخرج لعلاقات دوليّة أو منظماتيّة خارج المحليّة، لتنجح في تحقيق المصالح الوطنيّة- التي هي موضوع التضامن؟! وفي التهكم كيف له أنْ يكون جزءً من حوار يراد أنْ يخرج باتفاق اذا كان هنالك طرفاً لايشعر بالمسؤوليّة والانتماء أو الجديّة والهدف إلَى الاتفاق؟ اعتقد أنّ الحوار والاتفاق وأيّة محاولة تسويغ داخله كما رغب بها رروتي لن تتحقق أبداً، بهذ المعنى.

3- حينما نتماشى مع الفرضيّة البراجماتيّة- والتي نؤمن بها- بأنّ الفكرة هي محاولة لحل مشكلة ما، وكلما نجحتْ في تلك المهمة كانت صحيحة، فإنّني أجد صعوبة، قريبة الاستحالة، مع النتيجة التي توقف معها رروتي في أنّ الفلاسفة يحترمون فكرة "غودو" اعتماداً عليها في أنّها رمزيّة لديمومة العطاء والجديد عبر الخيال! وهذه الصعوبة نابعة من أنّ مشاكلنا التي تحتاج لحلول اتفاقيّة، كيف لها أنْ تبقى رهينة خيال يمتاز بفرديته أصلاً وكيف سيقدم بوصفه حلاً، حسب الطريقة الرورتويّة؟ اعتقد أنّ الأمر، هنا، سيعيدنا لوجوب اعتماد آلية وبرنامج يقترب من التأسيس لنفهم هذه الشذرات الغنوصيّة في بعض منها. والحاجة تلك للتأسيس قد لاتكون غائبة في أصل اعتماد الخيال مع رورتي؛ ويبقى الأمر شائكاً. وحتى أمر الشعريّة، وكما أشار بعض النقاد، فإنّها أمر يخالف ويناقض فكرة المصلحة، والاتفاق على بُعد اجتماعيّ تحالفيّ. إنّنا امام ارباك في توظيفات رورتي.

الخاتمة

الخَاتِمَةُ

يُمْكِنُنَا أَنْ نَفْهَمَ حِكَايَةَ العَقْلِ الغَرْبِيِّ بِوَصْفِهِ عَقْلاً تَحَوُّلِيّاً غَيْرَ رَاسِخٍ بِنَوْعٍ مِنْ وُجْهَتَي السَّلْبِ وَالإِيْجَابِ، فَهُوَ فِي تَحَوُّلاَتِهِ هَذِهِ يَكْشِفُ عُيُوْبَــهُ المسْــتَمِرَّةَ فِـــي التَّفَاقُمِ، وَمِنْ جَانِب آخَرَ فَهُوَ يُحَاوِلُ أَنْ يُبَيِّنَ لِذَاتِهِ وَلِلآخَرِ أَنَّهُ لاَيُعَانِي مِنَ التَّكَلُّسِ أَوِ التَّحَجُّرِ؛ وَبِذَلِكَ فَهُوَ عَقْلٌ مُرَاجَعَاتِيٌّ يُحَاوِلُ أَنْ يَتَجَاوَزَ أَزْمَاتِهِ الَّتِي تَتَفَجَّرُ بَـــيْنَ الحِيْنِ وَالآخَرِ. وَهَذِهِ الحِكَايَةُ هِيَ صُلْبُ الدِّرَاسَاتِ المتَنَاثِرَةِ فِي نَصِّ هَذَا الْكِتَابِ.

وَلَعَلَّ أَهَمَّ مَايُمْكِنُ لَمْحَهُ، هُنَا، هُوَ انْبِثَاقُ مَشَارِيْعَ نَقْدِيَّةٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمُتَبَايِنَةٍ فِي خُصُوْصِيَّتِهَا، وَشَامِلَةٍ فِي مُحْمَلِهَا؛ لأَنَّ بَعْضَهَا يُكَمِّلُ الْبَعْضَ الآخَرَ. فَإِشْــكَالِيَّاتُ هَذَا الْعَقْلِ لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى زَاوِيَةٍ مَعْرِفِيَّةٍ دُوْنَ غَيْرِهَا، فَقَدِ انْتَشَرَتْ فِـــي الْفَلْسَـــفَةِ وَالدِّيْنِ وَالسِّيَاسَةِ وَمَبَاحِثِ الحَقِيْقَةِ وَأَدَوَاتِهَا.

وَالنَّتِيْجَةُ الَّتِي تَخْلُصُ لَهَا دِرَاسَتُنَا هُنَا، أَنَّ هُنَالِكَ تَحَوُّلاً كَبِيْراً فِي بِنْيَةِ العَقْـــلِ الغَرْبِيِّ وَتَرْكِيْبَاتِهِ، مِمَّا جَعَلَ المرْكَزِيَّةَ، الَّتِي هِيَ مِحْوَرُ الدِّرَاسَاتِ، تَبْدُو وَكَأَنَّهَـــا زَيْفٌ أَوْ خِدَاعٌ يَجِبُ الخَلاصُ مِنْهُ، وَذَلِكَ الخَلاصُ اخْتَلَفَتْ شُرُوْطُهُ وَمُقَوِّمَاتُهُ تَبَعاً لِكُلِّ فَيْلَسُوفٍ حَاوَلَ أَنْ يُقَدِّمَ مَشْرُوْعاً تَحَرُّرِيّاً فِيهِ. فَمَا كَانَ مِنْ ضَـــرْبٍ لِكُـــلِّ المسَلَّمَاتِ الغَرْبِيَّةِ بِأَخْلاَقِيَّاتِهِ وَمِيْتَافِيْزِيْقِيَّاتِهِ بِنَوْعٍ مِنَ الجَذْرِيَّةِ مَعَ (نيتشه) قَدْ أَبْرَزَ لَنَا رُكَامَاتٍ مُحَطَّمَةً تَجْعَلُنَا نَتَوَضَّحُ الحَالَ وَكَأَنَّهُ خَرَائِبِيٌّ، لَوْلاَ الانْعِطَـــافُ بِـــالْقِيَمِ بِقَلْبِهَا رَأْساً عَلَى عَقِبٍ مَعَهُ عِبْرَ أَخْلاَقِيَاتِ الْقُوَّةِ وَالفَائِقِيَّةِ الإِنْسَانِيَّةِ. وَذَلِكَ تَبَــيَّنَ بِقُوَّةٍ بِوَصْفِهِ مَدْخَلاً لِمَشْرُوْعٍ كَبِيْرٍ لاَيَزَالُ يُهَيْمِنُ عَلَى الكَثِيْرِ مِنْ سُــبُلِ التَّفْكِيْـــرِ وَهُوَ تَيَّارُ مَابَعْدَ الحَدَاثَةِ، وَمَا أَنْتَجَهُ مِنْ تَشَظٍّ وَإِعَادَةِ صَلاحِيَّةٍ لِلْهَامِشِ بَعْدَ كُـــلِّ مَسِيْرَةِ قَمْعِهِ عِبْرَ المَرْكَزِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ الغَرْبِيَّةِ.

وَمَا ذُكِرَ لَمْ يَكُنِ النَّتِيْجَةَ الوَحِيْدَةَ فَمَاقَدَمَتْهُ مَدْرَسَةُ (فرانكفورت) وَالمدْرَسَةُ الأَلْمَانِيَّةُ النَّقْدِيَّةُ وَالفَرَنْسِيَّةُ بمَعِيَّتِهَا، مِنْ طُرُق عَلَى أُسُسِ البِنَاءِ العَقْلاَنِيِّ تَمْيِيزاً لَـهُ مِمَّا هُوَ دُوْنَه، وَعِبْرَ الخُرُوْجِ نَحْوَ عَقْلاَنِيَّاتٍ مُغَايِرَةٍ لِلْمَرْكَزِيَّةِ المقِيْتَةِ، الَّتِي عَـانَى العَقْلُ الغَرْبِيُّ مِنْهَا، هُوَ وَالآخَرُ المخْتَلِفُ أَيْضَاً مَعَهُ. فَالْعَقْلُ الأَدَاتِيُّ المخْتَزِلُ لِلْعَقْـلِ الْغَرْبِيِّ، وَالنِّسْيَانُ المتَكَرِّرُ لماهُوَ أَفْضَلُ بمِثَالِيَّةٍ مَعَ العَقْلِ الاتِّفَاقِيِّ وَالْفِعْلِ السِّيَاسِيِّ، لَمْ يَكُوْنَا كَافِيَيْنِ بَلْ إِنَّ مَابَعْدَ الحَدَاثَةِ اسْـتَطَاعَتْ أَنْ تُنْـتِجَ مَشَـارِيْعَ مُضَـادَّةً، وَمُنَاهِضَةً، عِبْرَ بَرَامِجِ الهرمينوطيقـا وَالتَّفْكِيْـكِ وَالْفِكْـرِ الجَـذْرِيِّ وَكَشْـفِ المصْطَنَعَاتِ.

كُلُّ ذَلِكَ جَعَلَ الْعَقْلَ المفَارِقَ يَنْضَجُ وَكَأَنَّهُ عَقْلٌ بَراجماتِيٌّ يُحَاوِلُ أَنْ يَجْتَـازَ هَفَوَاتِ الصِّرَاعِ الدَّائِمِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَاللاعقل، بَيْنَ المقْبُول وَالمرْفُوْضِ، بَيْنَ الهَـامِشِ وَالمرْكَزِ؛ لأَنَّهُ عَقْلٌ يُحَاوِلُ أَنْ يَتَعَامَلَ مَعَ مَشَاكِلِهِ بِنَوْعٍ مِنَ العَمَلِيَّةِ المرِيْحَةِ، الَّتِـي طَالَمَا فُقِدَتْ وَسَطَ وَيْلاَتٍ وَنَقَمَاتِ التَّمَرْكُزِ أَيْنَمَـا حَـلَّ، وَالشُّـمُوْلِيَّةِ أَيْنَمَـا اسْتَحْوَذَتْ.

وَبذَلِكَ يُعَدُّ الكِتَابُ قِرَاءَةً وَمُرَاجَعَةً مُلَخَّصَةً لِهَذِهِ المسِيْرَةِ المهِمَّةِ مِنْ تَـارِيْخِ الإِنْسَانِيَّةِ فِكْرِيّاً وَسِيَاسِيّاً، وَبذَلِكَ يُمَكِّنُنَا هَذَا النَّصُّ المنْجَزُ مِنْ أَنْ نَعِيَ دَوْرَنَا فِـي أَنْ لاَنَتَكَلَّسَ، وَلاَنُحَاوِلَ الرُّسُوْخَ فِي التُّرَاثِ بَأَزْمَاتِهِ بَلْ أَنْ نَعْمَلَ مِنْ أَجْلِ تَجَاوُزِ المنْخُوْرِ مِنْهُ وَالميِّتِ، وَالْقَبُوْلِ بِمَا هُوَ مُرِيْحٌ. نَعَمْ الرَّاحَةُ هِيَ السَّعَادَةُ المقْصُوْدَةُ هُنَا.

وَيَجِبُ أَنْ نَفْهَمَ أَنَّ الْعَقْلَ المضَادَّ لِلْعَقْلِ الغَرْبِيِّ بِمُخْتَلَفِ أَصْنَافِهِ، وَلاَسِـيَّمَا الْعَرَبِيُّ مِنْهُ، هُوَ الآخَرُ مُطَالَبٌ بِتِلْكَ المرَاجَعَةِ، الَّتِي تُعِيْدُ مَطْلَبَ المِثَـالِيِّ، وَتَعْمَـلُ ببراجماتِيَّةٍ صَانِعَةٍ لِلْحُرِّيَّةِ وَالسَّكِيْنَةِ. وَمَعَ كُلِّ مَانُشَاهِدُهُ مِنْ تَمَرْكُزٍ لَـدَيْنَا، نَحْـنُ الآخَرِينَ، حَوْلَ النَّصِّ وَالسَّلَفِ، ونسْيَانِ حَيَاتِنَا وَمُتَطَلَّبَاتِهَا، بِسَبَبِ تَنْظِيْرَاتِ الموْتِ وَالْعُنْفِ، فَإِنَّنَا الشُّعُوبُ الأَكْثَرُ احْتِيَاجاً لِهَذِهِ المرَاجَعَاتِ عَلَى مُخْتَلَفِ صُعُدِ بِنَـى التَّفْكِيْرِ وَالعَمَلِ، الفَلْسَفَةِ وَالسِّيَاسَةِ وَالأَخْلاَقِ وَالدِّيْنِ. وَهَذِهِ فُرْصَةٌ لِكَـي نَعِـيَ مَوْقِعَنَا تَارِيْخِيّاً؛ لِنَتَخَلَّصَ مِنْ فَشَلِنَا المتَزَايِدِ فِي فَهْمِ الحَيَاةِ.